# Henri Lefèbvre
# Aufstand in Frankreich

## Zur Theorie der Revolution in den hochindustrialisierten Ländern

Edition Voltaire

VoltaireHandbücher herausgegeben von Bernward Vesper

Henri Lefèbvre
Aufstand in Frankreich






**Inhalt**

## 1. Ereignisse und Situationen

Das Ereignis macht die Voraussagen zunichte; in dem Maß, in dem es historisch ist, wirft es die Rechnungen über den Haufen. Ja, es kann sogar die Strategien zum Einsturz bringen, die seine Möglichkeit einkalkulierten. Aus einem Zusammentreffen von Umständen hervorgegangen, erschüttert das Ereignis die Strukturen, denen es zu verdanken ist. Die immer auf Teilanalysen und Teilbestandsaufnahmen beruhenden Vorraussagen und Berechnungen, können nicht den totalen Charakter des Hereinbrechenden erreichen. Sie zum Einsturz bringend, vereinigt das Ereignis was getrennt war: Erkenntnisse und Resultate. Die Bewegung entstand, wo es am wenigsten erwartet wurde. Indem sie die Lage von oben bis unten veränderte, macht sie sichtbar, während sie zuvor unter Details und Interpretationen verborgen war. Dadurch erscheint zunächst das Elementare, das Erkennbare. Auf dieser Grundlage erheben sich augenblickshaft in luminöser Transparenz die neuen Elemente des gesellschaftlichen Lebens. Immer eigenständig, läßt sich das Geschehen doch ins Allgemeine einordnen, und seine Besonderheiten schließen in nichts Analysen und Bezüge, Wiederholungen und neue Anfänge aus. Selbst für die Gewalt, die sich *„rein"* glaubt, gibt es keine absolute Virginität. Das Geschehnishafte — in den stagnierenden Perioden zum Nutzen des Stagnationserhaltenden, der Verachtung für die Geschichte, der Suche nach Stabilität unterschätzt — stellt die Bewegung des Denkens zugleich mit der der Praxis wieder her. Sie reißt die Denker aus ihren komfortablen Niederlassungen, um sie kopfüber wieder in die Flut der Widersprüche zu stürzen. Die Gleichgewichtsbessenen verlieren ihr Vertrauen und ihre gute Laune. Gute und schlechte Gewissen, ideologische Verpackungen und Reste überholter Praktiken, werden als Abfallhaufen beiseitegefegt. Menschen und Gedanken erscheinen, wie sie schließlich durch das Ereignis verändert wurden.

Möge der Leser sich anderswo nach Ironie, Satire, schwarzem Humor, pamphlethaftem und racheerfülltem Ton umsehen, die die Umstände unter denen wachrufen werden, die in Frankreich schreiben. Hier findet er nur Theorie: Analyse, die das Bekannte vom Neuen zu trennen sucht, das Gewisse vom Ungewissen. Diese Analyse wird sich nicht auf einen

„Standpunkt“ wirtschaftlicher, psychologischer oder psychoanalytischer, historischer oder soziologischer Art beschränken. Sie ist im wesentlichen *politisch*.

## 2. Über das marxistische Denken

Vor kurzer Zeit noch waren einige intellektuelle Moden gängig. Bei den Spezialisten der hohen politischen Wissenschaften ging nur noch die Rede von der *Entpolitisierung.* Wer in dieser Entpolitisierung nur eine vorübergehende Erscheinung, die momentane Wirkung einer bestimmten Politik sah, galt als oberflächlich und zurückgeblieben. Die Ideologen der Entideologisierung hielten sich für weitsichtig und tiefschürfend. Die gesellschaftlichen Klassen nach Marx? Es war derart zu einer Banalität geworden, ihre Existenz zu widerlegen, daß die Studenten, dieses Gemeinplatzes überdrüssig, eine andere Konzeption forderten, die der Tatsache Rechnung trüge, daß sie selbst (die Jugend, die intellektuellen Arbeiter usw.) sich als Klasse fühlten. Es wurde endlos über die *„Wissenschaftlichkeit“* von Marx diskutiert, wobei man versuchte, in seinem Werk einen guten (wissenschaftlichen, positiven, in die modernisierten Gesellschaftswissenschaften integrierten oder integrierbaren) Teil von einem schlechten (überholten und veralteten, parteiergreifenden, negativen oder ideologischen) zu trennen. Im Laufe dieser interessanten Kontroversen fanden sich Dogmatiker und Revisionisten zu anregender Diskussion zusammen. Mal unter dem Markenzeichen des sogenannten reinen Empirismus, mal unter dem der sogenannten operationellen Rationalität, wurde eine Ideologie amerikanischer Herkunft als *„Wissenschaftlichkeit“* ausgegeben. Überflüssig daran zu erinnern, daß man sie dem marxistischen Denken laufend entgegensetzte. Ein anderes, Gemeinplatz gewordenes Thema: die Voraussagen von Marx verwirklichen sich nicht. Wissen heißt aber vorhersehen. Die Religion? Die Philosophie? Sie sind nicht verschwunden wie Marx erwartete. Der Staat noch weniger, dessen Zerfall zugunsten der direkten Verwaltung von Sachen er angekündigt hatte. Die Weltrevolution kommt nicht zustande, hieß es; und wenn Mutationen (ein modegängiger Begriff) stattfinden, dann nicht nach dem von Marx ausgearbeiteten Schema; ihr Motor ist die Technik und nicht der Klassenkampf oder der Druck der Produktivkräfte als solcher. Die Geschichtlichkeit? Die Geschichte? Sie rücken in einer Epoche in die Ferne, in der das Hauptproblem nicht mehr die Meisterung des Werdens, sondern die technische Programmierung technischer Ergebnisse ist. Die Bewußtseins-

und Gesellschaftsstrukturen, die Geschichtlichkeit immanent und sie zugleich transzendierend, ändern sich nicht. Die Entfremdung? Sie verschwindet in einer Gesellschaft des Überflusses, der Freizeit, des Konsums. Bleiben allein die Faszinationen von Sex und Tod. Was bleibt bei dieser Perspektive vom Marxismus? Ein überholter Humanismus, eine unnütze Sorge ums „Leben“, ein Mythos vom totalen Menschen. Marx wäre dann einer der großen Humanisten und ihr letzter. Auf der Linie Diderots und Feuerbachs hätte er, ausgehend von einer materialistischen Anthropologie, seine Theorie des *„totalen Menschen“* entwickelt. Der Humanismus kommt jedoch in einer von wirtschaftlichen Geboten und technischen Notwendigkeiten beherrschten Gesellschaft außer Gebrauch. Handelte es sich nicht von Anfang an um einen Idealismus? Wie sollte man sich einer von der Arbeitsteilung beherrschten Praxis entledigen? Der totale polyvalente Mensch hat keinen Sinn mehr. Nachdem die marxistische Doktrin die Katastrophe provozierte, d. h. den Schiffbruch der Ideologie, trat sie einen Augenblick hervor und versank. Die marxistische Utopie manifestiert sich als Utopie, stimulierend und enttäuschend. Die hegelianische und marxistische Dialektik löst sich in einer Rethorik der Geschichte und einer Dramatisierung der Erfahrung auf. Sie bringt weder eine neue Methode, Theorie oder Rationalität. Die humanistische Philosophie von Marx, die eine Rolle spielte, ist, was den Teil in ihr enthaltener Wissenschaft angeht, veraltet. Von der gängigen Rationalität (d. h. die rationelle Organisation der Gesellschaft) absorbiert, integriert sie sich in eine ausgereiftere Wissenschaft oder in ausgereiftere Wissenschaften. An die Stelle der Theorie von den geschichtlichen und gesellschaftlichen Widersprüchen treten auf vorteilhafte Weise die Logik der Kohärenz, die Strenge der Dinge. Als Ausdruck einer Epoche mit ihren Erwartungen und Illusionen betrachtet, wird das Marx'sche Werk Teil der Allgemeinbildung. Dieser zugehörig hat es seine Virulenz, seine polemische Kraft, verloren. Genauso wie die Werke von Platon, Descartes, Hegel, nicht weniger, nicht mehr. Es stellt eine Epoche, eine Etappe des Denkens dar. Der modernen Problematik — wirtschaftliches Wachstum, gesellschaftliche Harmonisierung — bietet Marx keinerlei Lösung, selbst wenn



man einräumt, daß er einige der Probleme stellte. Zusammenfassend gesagt, das marxistische Denken trägt seinen zeitlichen Stempel: 19. Jahrhundert.

All das erklärten viele Leute noch vor kurzem. Heute, Ende Mai 1968, muß man der umgekehrten Richtung widerstehen. Gewiß, der proletarische Prometheus erhebt sich wieder; die titanische Gestalt steht wieder auf; ja, aber hat der Prometheus den Aasgeier getötet, der ihm ins Fleisch hackte? Kann der gekettete Titan sich von den enormen Felsen reißen? Wenn es Neues gibt, dann in Frankreich (Europa), wo die Bourgeoisie sich hinter der Technokratie und einem Vorhang technischer Fragen verbirgt. Wer kennt, wer hat genau die Beziehungen zwischen diesen Fachleuten, die gern zur Macht, wenn nicht zur Klasse würden, und der Bourgeoisie dargelegt? Es geht nicht darum, ob sie einen Platz in den Verwaltungsräten und im Staatsapparat haben oder nicht, und welchen, sondern darum, ob sie eine eigene Strategie haben und welche. Der Konflikt zwischen kapitalistischer und sozialistischer Gesellschaft, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, nimmt seinen Platz wieder ein, den vordersten. Sicher, aber das politische Regime in Frankreich hat genau das wieder aufgewertet, was es ablehnte: die parlamentarische, somit „bürgerliche“ Demokratie und den Klassenkampf. Und das gleichzeitig. Gewiß, aber die Konsumideologie blieb nicht völlig unwirksam, und die Jugend entgeht ihr nur über die Revolte und unter Zurückgreifen auf Gewalt; die Menschen haben die Gewohnheit zur aktiven Teilnahme und Entscheidung verloren, außer was die Objekte des Konsums anbelangt; und wenn die sehr zweideutigen Worte von *„Partizipation“* und *„Integration“* so viel unterschiedliches Interesse hervorrufen, so ist die Praxis der Entscheidung und der Partizipation damit noch nicht wiederhergestellt. Der Neo-Kapitalismus ist nicht der Kapitalismus von vor 50 Jahren. Im übrigen steht fest, daß Lenin der Geschichte eine Richtung gab, die nicht die von Marx angekündigte war und die sich dennoch theoretisch aus dem Marxismus entwickeln ließ; er zeigte die revolutionäre Kapazität von nicht-industrialisierten Ländern und Sektoren. Also nicht in den industrialisierten Ländern, in denen das Prole-

tariat einen hohen Konzentrationsgrad erreicht, gewann der Prozeß seine weltweite Form. Sicher, aber Lenin betrachtete die revolutionäre Kapazität des Proletariates hochindustrialisierter Länder nicht als liquidiert. Weit davon entfernt. Darüber hinaus geht die Revolution in der *Dritten Welt,* in Asien, Afrika, Lateinamerika, nicht einen uniformen Weg. Sollen die Fragmente dieser weltweiten Entwicklung in einer einheitlichen Theorie und revolutionären Praxis vereinigt werden? Es besteht (vielleicht) die Wahlmöglichkeit zwischen neuen und spezifischen Wegen für jedes Land zum Sozialismus und dem globalen Weg, der zum Sturm auf die Bourgeoisie führt. Der Überblick über die Weltlage kann dem von Marx vorausgefühlten, von Lenin formulierten, seit einem halben Jahrhundert bewahrheiteten allgemeinen Gesetz nicht Rechnung tragen: dem *Gesetz der ungleichen Entwicklung.* Dieses Gesetz aber betrifft die sozialistischen Länder ebenso wie die kapitalistischen, die industrialisierten Länder ebenso wie die, die sich noch industrialisieren müssen, die in wirtschaftlichem Wachstum befindlichen Länder ebenso wie die Länder die sich (relativ oder absolut) im Rückschritt befinden. Es beherrscht nicht nur das Ende der bürgerlichen und kapitalistischen Epoche, sondern auch den Beginn der sozialistischen Ära. Es erlaubt, eine Transition zu erfassen, die vielleicht Jahrhunderte dauern wird. Die Länder können unter mehreren Aspekten betrachtet werden: ungleiches ökonomisches Wachstum, ungleiche Rationalität dieses Wachstums, Ungleichheit von quantitativem Wachstum und qualitativer (sozialer, d. h. auch *„kultureller"*) Entwicklung. Darüber hinaus gilt das Gesetz der ungleichmäßigen Entwicklung auch für die Bereiche des gesellschaftlichen Lebens: die Kenntnisse, Techniken und Wissenschaften, die Kunst, das tägliche Leben, die verschiedenen Produktionsbereiche im weiten Sinne dieses Wortes (worunter auch die Produktion von Wissen und gesellschaftlichen Verhältnissen fällt), wie für die Produktionsbereiche in engerem Sinn, d. h. die Industriezweige. Überall kommen zu den Widersprüchen und Konflikten Brüche und Parzellierungen, die sie entweder verschärfen oder verdecken, wobei diese beiden Wirkungen sich überlagern können. Welches also ist die Tragweite dieses allgemeinen Gesetzes? Im Augenblick soll nicht die



theoretische Operation untersucht werden, die Lenin seine Erkenntnis und Formulierung ermöglichte. Mit anderen Worten, die sogenannte *„erkennungstheoretische"* Frage, die nach dem wissenschaftlichen Status eines solchen Gesetzes, wird hier beiseitegelassen. Wir meinen, daß das der Erkenntnis zugeordnete Gesetz von der ungleichen Entwicklung sich nicht auf ein ideologisches Instrument reduziert. Was impliziert es? Es setzt das Auftauchen von *Unterschieden* (Differenzen) fest, die von der Philosophie der Weltgeschichte und von einigen Ideologien wie dem *„Ökonomismus"*, dem Technizismus usw. vernachlässigt wurden. Das Leninsche Gesetz bezieht diese Unterschiede in eine allgemeine Konzeption ein. Erlaubt es, sie vorauszusehen, auf sie einzuwirken? Das ist nicht offensichtlich. Es zeigt die zunehmende Komplexität der Welt seit einem Jahrhundert, ermöglicht aber (als Gesetz) nicht, die Lösungen für daraus resultierende Probleme zu finden. Weit davon entfernt, der theoretischen Reflexion und der Aktion die Untersuchung der konkreten Besonderheiten gesellschaftlicher Entwicklung zu ersparen, macht es sie erforderlich. Es führt dazu, ihnen empirisch und begrifflich Rechnung zu tragen. Insofern korrigiert es den Mißbrauch des dialektischen Denkens als Methode und Theorie, wobei Marx keinerlei Verantwortung für diese verschiedenen Arten dogmatischen Mißbrauches trägt. Vom Leninschen Gesetz ausgehend kann man sagen, daß die Institutionen, die Kunst wie die Kultur und die Universität, sich nicht im gleichen Rhythmus entwickeln, wie die materielle Produktion, wie diese oder jene Technik, diese oder jene Kenntnisse. Man kann daraus sogar ableiten, daß dieser oder jener zum Überbau gehörende Bereich sich auflöst, wenn seine Verbindungen zu einem kohärenten Ganzen sich nicht herstellen oder wiederherstellen lassen. In Begriffen der dialektischen Logik gesehen, gehen die Besonderheiten in die allgemeine Darstellung ein, lassen sich aber nicht aus ihr ableiten.

Was den von Marx für fundamental gehaltenen Widerspruch zwischen dem Privateigentum an Produktionsmitteln und dem gesellschaftlichen Charakter der Arbeit angeht — kann man behaupten, daß er gelöst ist? Daß er an zweite Stelle

gerückt sei? Sicherlich nicht. Die verfrühten Behauptungen und Theorien zu diesem Punkt, wie auch über das Verschwinden der Klassen und ihrer Kämpfe, sind bereits diskreditiert, oder werden einem verdienten Diskredit anheimfallen. Gewiß, aber das Eigentum an Produktionsmitteln ist nicht mehr was es zur Zeit von Marx war. Es hat sich selbst *„vergesellschaftet"*, nicht weil neue Leute, Manager oder nicht, Zugang zu ihm haben, sondern auf weit beeindruckendere Weise. Handelt es sich noch um das Eigentum dieses oder jenes Kapitalisten, dieser oder jener als *„Kapitalgesellschaft"* konstituierter Gruppe an diesem oder jenem Unternehmen? Nein. Es handelt sich um die Gesamtheit der Organisationen und Institutionen, die verwalten und entscheiden. Sie überlagern sich den eigentlich ökonomischen Organisationen und bilden die Verankerung und die Mittel dessen, was Macht genannt wird. Sie scheinen ein System zu bilden. Die Worte *„kapitalistisches System"* haben ihren Sinn innerhalb eines Jahrhunderts seit dem *Kapital* (1. Band: 1867) nicht verloren. Weit davon entfernt. Ihr Sinn hat sich präzisiert. Er ist klar und deutlich *politisch* geworden. Und auf dieser Ebene lassen sich die Hindernisse absehen, die er für das *Wachstum* der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen *Entwicklung* bildet. Wenn es ein System gibt, dann ist es dieses. Welches aber ist sein Grad an Kohärenz? Er stellt ein Problem dar, um so mehr, als die Leute des Systems von der Kohärenz besessen sind. Genauso wie von der Partizipation. Die Fallen, die Risse des Systems werden geahnt. Die Vergesellschaftung der Produktionsmittel stellt heute neue Fragen. An erster Stelle die der allgemeinen *Selbstverwaltung* mit der ihr eigenen Problematik. Kann sie von anderen, an eine allgemeinere Problematik gebundene Problemen getrennt werden. Das steht zu untersuchen.

Vom ersten Kapitel des *Kapitals* d. h., von der formalisierten (axiomatisierten) Theorie des Tauschwertes an bis zu den letzten unvollendeten Kapiteln, d. h. der Darstellung der kapitalistischen Gesellschaft als Gesamtheit (Aufteilung des globalen Mehrwertes, der *„Einkünfte"*, entsprechend den gesellschaftlichen Strukturen), bleibt das von Marx konstruierte theoretische Gebäude solide. Aber es muß vervollständigt werden. Nicht so sehr, um seinen wissenschaftlichen Charakter und seine formale Kohärenz augenscheinlich zu machen, sondern um es in Beziehung zu einer konkreten Problematik zu bringen: dem gegenwärtigen Staat, in Frankreich und anderswo, — den Beziehungen zwischen dem Ökonomischen und dem Politischen — den durch Wachstum und Entwicklung, von Stadt und Land usw. gestellten Fragen. Ein großes neues Problem: die Beziehung zwischen Nationalem und Globalem. Nation und Nationalität finden sich vom Wirtschaftlichen, vom Markt und von der Währung gesprengt, genauso wie Marx es vorraussah. Genauso werden diese Rahmen von der revolutionären Bewegung, namentlich der studentischen, gesprengt. Dennoch sind sie als politische, ideologische, *„kulturelle"* und soziale Räume nicht verschwunden. Im übrigen hat sich die von Marx so meisterhaft denunzierte Macht des Geldes eher verstärkt. Die Ausweitung der *„Warenwelt"* kann überraschen, andererseits erscheinen die Beziehungen zwischen Geld und politischer Macht nicht klar. Letzter Punkt dieses kurzen Überblickes: der Fetischismus um das Gold, von Marx als Symbol und Eckstein des Gebäudes angesehen, hat weltweite Formen angenommen. Das Gold ist Objekt großangelegter strategischer Operationen geworden. Bedeutet das sein Ende oder seine Konsekration? Das eine hebt das andere nicht auf.



Zur Orientierung der Reflexion einige wohldeterminierte Leitlinien:

Das marxistische Denken beendet eine Meditation, die Jahrhunderte, Jahrtausende dauerte und die sich *„Philosophie"* nennt. Dieses Denken geht von einer radikalen Kritik der klassischen Philosophie (von Platon bis Hegel) aus sowie von einer radikalen Kritik der bereits entwickelten oder in der Entwicklung befindlichen parzellierten Wissenschaften zur Zeit von Marx: der politischen Ökonomie, der politischen Theorie im eigentlichen Sinn, der Geschichte, der Ideologienanalyse, der Soziologie. Marx führte eine neue Form von Erkenntnis ein, die die *Totalität* — einen von den philosophischen Systemen entwickelten Begriff — nicht auf-

gibt, sondern ihn simultan in die Verarbeitung der Teilerkenntnisse und in die reale Bewegung der gesellschaftlichen Praxis, die politische Aktion eingeschlossen, hineinnimmt. Ohne auf die Ergebnisse der die (natürliche, historische, und gesellschaftliche) Realität aufteilenden Analysen zu verzichten, legt Marx ihre Rationalität bloß, indem er sie in eine globale Darstellung reintegriert. Er löst die Ideologien durch die Konstitution einer revolutionären Praxis auf. Auf diese Weise bewegt sich dieses *Denken* von der Praxis zur Theorie und umgekehrt. Es ist nicht die Ursache der Transformationen der Welt und des gesellschaftlichen Lebens, das es auf der Suche nach einer globalen Konzeption analysiert. Eher ist es deren permanente Vernunft: es drückt ihre *Rationalität* aus, es bringt ihre Rationalität in eine strenge Form. Dadurch trägt es zur Transformation der Rationalität selbst bei. Seit Beginn der industriellen Praxis nennen die Gesellschaften sich rational, und das definitiv. Diese Gesellschaften haben jedoch nicht den — im übrigen unmöglich zu definierenden — Begriff der *Vernunft* erreicht. Aus jeder historisch notwendigen und ungenügenden Rationalität ergibt sich sogleich eine Irrationalität, ein stets wiedererstehender Widerspruch, der eine immer relative Lösung fordert. Das marxistische Denken schafft eine *Methologie,* die man nur widerlegt, indem man die Praxis von der Theorie und die Theorie von der Praxis trennt und eine relative und beschränkte Form der Rationalität als absolut ausgibt. Was eine Ideologie darstellt und sogleich der marxistischen Kritik anheimfällt. Man kann im übrigen die dialektische Methode nicht auf eine formale Methodik begrenzen. Sie stellt ebenso und mehr eine Methodik der Aktion und des Denkens dar als eine Doktrin im Reinzustand: ein System. Zur Methode gesellen sich Begriffe. Obwohl sie kein geschlossenes System darstellen, geben sie der Methode einen theoretischen Inhalt und Körper, sonst wäre sie nur leere Form und reine Strategie des Wissens.

Die Methodik impliziert eine Theorie, also eine andere Demarche als die Anwendung auf dieses oder jenes Objekt der abstrakten Methode. Müssen einige dieser Begriffe genannt werden? Entfremdung, Verwirklichung der von der Philosophie (unvollständig) definierten Freiheit, gesellschaftliche Klassen und Klassenkämpfe, wirtschaftliches Wachstum und gesellschaftliche Entwicklung usw. Was die Theorie angeht, so trägt sie einen Namen: historischer Materialismus. Sie impliziert eine Analyse der *Ebenen* nach doppeltem, horizontalem und vertikalem, Schema. Im historischen Werden wird das relativ kontinuierliche Wachstum der Produktivkräfte von Schwellen markiert, die die Produktionsweisen voneinander trennen: Sklaverei, Feudalismus, Konkurrenzkapitalismus usw. Im Gebäude einer Gesellschaft finden sich die *Basis* (technische und gesellschaftliche Arbeitsteilung), die *Struktur* (Produktions- und Eigentumsverhältnisse), die *Überbauten* (Institutionen und Ideologien). Nach der dialektischen Methode selbst, die die Konstruktion dieser beiden Schemen ermöglicht, sind diese einander nicht äußerlich, nebeneinanderliegend wie zwei Bereiche oder zwei Dimensionen. Innerhalb jeder Struktur, die sich auf einer bestimmten Ebene in der Geschichte oder der gesellschaftlichen Architektur bildet, operiert bereits die Destrukturierung. Kann dieses dialektische Werden innehalten? Nein, erklären Marx und Lenin, wenn auch mehr als ein Marxist der Ansicht war, die Macht des Staates, der Ideologie oder des Geldes könnte den historischen Prozeß stoppen. Was im wesentlichen den *Revisionismus* definiert, ein derart abgenutztes Etikett, daß es seine Bedeutung verloren hat. Der Dogmatismus widersetzte sich und widersetzt sich noch immer dem Revisionismus; er gab ihm und er gibt ihm Recht, indem er Denken und Institutionen immobilisiert.

Als Theorie der Geschichtlichkeit und Ferment der Geschichte trägt die marxistische Theorie dazu bei, die Geschichte zu machen. Das heißt im Prinzip, das Werden zu beschleunigen und es zu meistern. Es ergibt sich daraus, daß das marxistische Denken seit einem Jahrhundert eine Geschichte hat und daß seine eigene Geschichtlichkeit dialektischen Charakters ist. Sie kannte bereichernde und ärmer machende Perioden, Regressionen, Ungleichheiten in der Entwicklung, neue und mehr oder weniger gut verarbeitete Erfahrungen. Marx hatte das Ende des Konkurrenzkapitalismus unter dem doppelten Druck des Proletariats und der Kapitalkonzentra-

tion angekündigt. Was effektiv geschah. Dagegen hatte Marx nicht vorhergesehen, daß die kapitalistischen Verhältnisse und die Bourgeoisie als Klasse den Zusammenbruch des freien Konkurrenzkapitalismus überleben würden. Er konnte die Elastizität und Anpassungsfähigkeit dieser Verhältnisse nicht vorhersehen, obwohl er eindeutig festsetzte, daß die Grenzen des Kapitalismus ihm immanent seien und daß die Bourgeoisie als Klasse solange bestehen würde, als sie eine Rolle im Wachstum der Produktivkräfte spielen würde. Daß die bürgerliche Gesellschaft über die Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnis und intellektueller Arbeit das dialektische Denken teilweise assimilieren konnte (nicht ohne es als radikal kritisches Denken abzulehnen) und für die Organisation der Gesellschaft und der Kultur zu nutzen, war zur damaligen Epoche nicht denkbar. Ebenso undenkbar wie die Transformation des kritischen und revolutionären Marxismus zum ideologischen Überbau der sozialistischen Länder. Weder Marx noch Engels noch Lenin konnten vermuten, daß der Tag kommen würde, an dem die Methode und die Praxis buchstäblich wieder rekonstruiert werden müßten und an dem jeder Versuch, selbst vom Dogmatismus befleckt, in dieser Richtung von Tragweite wäre. Für Marx schließt Erkenntnis Ideologie aus, allein schon, weil die historische und dialektische Theorie der Iedologien diesen ein Ende bereitet. Und das aufgrund einer theoretischen, von der praktischen, ökonomischen und sozialen unlösbaren Revolution. Die Worte *„wissenschaftliche Ideologie"* oder *„marxistische Ideologie"* wie sie seit Jahrzehnten laufend gebraucht werden, hätten für Marx keinerlei Sinn gehabt. Jeder weiß, daß er sich gegen Ende seines Lebens als Nichtmarxist bezeichnete. Was das weiter oben erwähnte doppelte Schema angeht, so räumt es der technischen und sozialen Arbeitsteilung einen beträchtlichen Platz ein. Das ist auch weiterhin richtig, jedoch verbietet es nicht die Untersuchung in jüngster Zeit aufgetretener Erscheinungen. Die extreme Parzellierung der intellektuellen und produktiven Arbeit (trotz der Tendenzen zu einer Wiederherstellung globaler Einheit auf neuen Grundlagen) und die Wichtigkeit der Technik selbst, die Tendenz zeigt, selbst zu einer autonomen Kraft zu werden, haben die technische und die soziale Arbeitsteilung derart



vermengt, daß die Analyse, die sie heute unterscheiden will, sich schwierig gestaltet. Das ist ebenso in bezug auf die nicht produktiven, gesellschaftlich aber notwendigen Arbeiten festzustellen, wie in bezug auf die direkt und materiell produktiven Arbeiten. Das direkte Einwirken von sich schlecht von Ideologien unterscheidenden Erkenntnissen auf die Arbeitsteilung macht die Analyse delikat. Daraus ergibt sich eine teilweise neue Problematik, die unsere.

Wenn Marx eine Wirtschaftstheorie entwickelte, so ging diese Theorie doch mit einer Kritik der politischen Ökonomie einher. Und nicht nur der kapitalistischen Ökonomie, sondern jeder politischen Ökonomie, charakterisiert als Verteilung des Nicht-Überflusses und zwangsweise Abschöpfung des Surplus, entsprechend einer Rechtsnorm. Der Ökonomismus aber präsentierte sich und präsentiert sich noch immer im Namen des Marxismus, während er doch eine Depravation des Marxismus ist. Marx hat niemals einer Art absoluten Kausalität oder absoluten Determinismus' zugestimmt. Nur in kapitalistischen Produktionsverhältnissen kann es eine Priorität des Wirtschaftlichen geben. Die Theorie der allgemeinen Krise dieser Verhältnisse findet sich bei Marx über sein gesamtes Werk verstreut; obwohl er die Bedeutung des Wirtschaftlichen in der Krise der kapitalistischen Gesellschaft betonte, reduzierte er diese Krise weder auf ihren wirtschaftlichen Aspekt, noch stellte er eine direkte Kausalität zwischen ökonomischer und politischer Krise her. Auch setzte er dem Sozialismus nicht als Ziel und Sinn das quantitative wirtschaftliche Wachstum. Marx äußert sich hierzu in seiner Darstellung des Marktes (der bereits komplex ist: Markt der Produkte, von denen die einen zum Konsum bestimmt sind, die anderen zur Produktion und Reproduktion im weiten Sinne des Wortes — Arbeitsmarkt — Kapitalmarkt — Tausch von heute *kulturell* genannten Gütern). Dieser Markt gehorcht einem allgemeinen Gesetz, dem des Tauschwertes, der bis zum Sozialismus die Produktivkräfte blind auf die einzelnen Produktionsbereiche und -branchen verteilt, gemäß den Bedürfnissen und Erfordernissen der (im Kapitalismus den Klasseninteressen entsprechend verwalteten) Gesellschaft. Welches also ist die Aufgabe der Ökonomie als Wis-

senschaft in der ihr korrespondierenden Praxis? Die Bemeisterung des Marktes unter Nutzung des Tauschgesetzes. Das setzt sich heute auf sehr ungleiche Weise in den verschiedenen Gesellschaften durch, mit Mitteln, die von der autoritären Planung bis zur Manipulation der Menschen, Dinge, der Währung, des Geldes reichen. Die Ökonomie liefert der Gesellschaft jedoch nur eine *„Basis“*, eine notwendige und ungenügende Basis. Eine Gesellschaft reduziert sich nicht auf ihre ökonomische Basis, noch auf deren gesellschaftliche Strukturen. Sie enthält auch Überbauten. Sie braucht nicht nur Institutionen, sondern auch *„Werte“* und Ideen, Kenntnisse, eine Ethik, eine Ästhetik. Diese Begriffe finden sich bei Marx nicht, und vielleicht wollen sie auch immer weniger sagen. Sie bringen nichtsdestoweniger die Tatsache zum Ausdruck, daß bei Marx jede Gesellschaft sich als Totalität versteht.

Dieser Parzellierung und dieser Depravation des marxistischen Denkens im *Ökonomismus* entsprach eine andere, die vorherige vervollständigende Depravation, der *Philosophismus*. Diese, offiziell *„dialektischer Materialismus“* genannte Philosophie, erstarrte im Dogmatismus. Das Marxsche Denken in seiner Integralität wiederherzustellen und ihm zu ermöglichen, neue Situationen und Probleme anzugehen, heißt zunächst, diese Parzellierungen aufzugeben. Diesen liegen ebenfalls historische Ursachen, eine historische immanente Vernunft, zugrunde. Die von Marx in Gang gesetzte theoretische Revolution geht weiter, ob man sie nun *„kulturell“* nennt oder nicht . . .

Der klassische, liberale Humanismus war nie anderes als Ideologie. Der *„Mensch“* dieses Humanismus ist seit langem tot; einige Ideologen reiten heute noch auf seinem Kadaver herum. Der neue, Marxsche, Humanismus bleibt theoretisch zu entwickeln und praktisch zu verwirklichen. Das Marxsche Denken, das Denken von Marx und Lenin, hatte diesen Weg in mehreren Etappen gesehen. Erstens, die *Meisterung der Geschichte:* nicht länger sollen die Menschen ihre Geschichte machen ohne zu wissen, wie. Die Erkenntnis soll diese blinden Kräfte steuern, und das ausgehend von einer politisch bewußten Aktion der Arbeiterklasse. Zweitens oder simultan: die *Bemeisterung des Marktes* (unter Nutzung seines Gesetzes, des Gesetzes vom Tauschwert). Drittens: die *Aneignung der Welt,* d. h. des Lebens und seiner Erwartungen, des Raumes und der Zeit, die Meisterung seiner eigenen Natur und seines eigenen Lebens durch das menschliche Wesen. Dieser Weg jedoch hat nichts von einem Königsweg. *„Die Menschen“* sind noch immer Opfer ihrer Geschichte, ihrer Kriege und Repressionen. *„Der Mensch“* ist schlecht zu erkennen in der Arbeitsteilung, die Erkenntnis und Kultur zerstückelt. Das ist nur zu wahr. Und dennoch ist die Alternative klar: entweder der Nihilismus oder der erneuerte Humanismus. In bezug auf die Kultur kann man sich nur beglückwünschen, daß sie vom Denken und vom Werk Marx' durchdrungen wird. Allerdings nur, wenn es nicht der Zerstückelung der Erkenntnisse und der Auflösung im *„Kulturellen“* anheimfällt. Nur als Vernunft und Wirklichkeit versöhnendes Ferment ,als die zerstreuten und verkehrten Elemente der Rationalität sammelnder Kern, entspräche es dem Projekt. Die Proklamierung einer ewigen Einheit von Vernunft und Wirklichkeit war die Illusion der Philosophie. Die Verwirklichung dieser Einheit war, und ist noch immer, das Vorhaben der dialektischen Vernunft. Auf jede Proklamation der Einheit folgten die Trennungen, die Mischungen aus Ideologie und Wissenschaft. Schließlich entstand die Notwendigkeit einer höheren Rationalität.

Zusammenfassend gesagt ist das Werk von Marx notwendig, jedoch nicht ausreichend zum Verständnis dieser Zeit, zum Begreifen des Ereignisses und, wenn möglich, seiner Steuerung. Was nicht neu ist und dennoch betont zu werden verdiente.

## 3. Über das Bedürfnis nach Theorie

Es ist nicht zu spät, auf den kurzen Aufenthalt Herbert Marcuses im Mai 1968 in Paris zu sprechen zu kommen. Als er zu Beginn einer politisch sehr lebhaften Woche eintrifft, kann er nicht ahnen, daß sich die theoretische und praktische Situation in Frankreich und vielleicht auch anderswo ändern wird. Er weiß noch nichts von den späteren Manövern um ihn, seinen Namen und sein Prestige.

In der UNESCO versucht ein internationales Kolloquium das marxistische Denken endgültig im Akademismus zu begraben. In einer feierlichen Gedenkzeremonie werden Marx und sein Werk einbalsamiert. Offiziell zusammengekommene Marxisten aller Länder wetteifern in *„Wissenschaftlichkeit"* und holen sich aus den Werken Marx', was ihnen genehm ist. Sie begnügen sich nicht mit Einbalsamieren, sie autopsieren, sie zerlegen das Skelett und bauen es wieder zusammen. Mit seiner Anwesenheit deckt H. Marcuse diesen Entschärfungsversuch auf internationaler Ebene; er kautioniert die Integration des Marxismus in die *„Wissenschaftlichkeit"*. Während er doch in *Der eindimensionale Mensch* gezeigt hat,warum die Rationalität des Industriezeitalters — als anscheinend neutral und objektiv — in den Rahmen der herrschenden Ordnung paßt, zu ihrer Stärkung beiträgt, sie legitimiert und festigt. Aus den Thesen H. Marcuses geht hervor, daß ein Moment eintreten kann, in dem die Erkenntnis diese, reines Wissen simulierende Ideologie zerstört, diese Mischung aus Irrationalität und als absolut ausgegebener Vernunft. Deutet das Denken H. Marcuses diese Schwelle an? Diesen Wendepunkt? Das wäre denkbar. Marcuse selbst weiß es nicht.

In jenen Tagen setzt sich die Studentenbewegung in Gang. Ihr Verlauf ähnelt, symbolisch betrachtet, sogleich einer von Kämpfen verwüsteten Straße. Die Bewegung führt mitten durch ideologische Trümmer. Jenes verbrannte Autowrack? Es ähnelt dem offiziellen Marxismus, hat jedoch nichts mehr von seinem feinen Putz. Der Ramsch dort? Unkenntlich gewordene Strukturen; was haben die Studenten vom gängigen Strukturalismus übernommen? Daß allein die reine Gewalt diese berühmten Strukturen brechen kann, die ihnen als



Objekte reiner Wissenschaft hingestellt werden. Der Humanismus? Er macht lachen. Die Technokratie? Die Fäuste ballen sich. Die Studenten haben sich gegen die Ideologien gekehrt, und darin liegt mit ein Sinn ihrer in Frage stellenden Herausforderung. Aber haben sie es getan, um den Platz leer zu lassen? Nein. Nicht um *„Entideologisierung"*, handelt es sich, sondern darum, daß sich ein intensives Bedürfnis nach Theorie den Weg bahnt. Die da aufbrechen, wollen eine neue Theorie, bei deren Entwicklung sie einbezogen und aktiv beteiligt sind. Man bietet ihnen H. Marcuse als *„geistigen Vater"*, während sie doch die geistigen Väter ablehnen und für sie das Denken keine Väter hat. Im gleichen Augenblick, in dem die Studenten einen Riß im gesellschaftlichen Gebäude entdecken und ihn ausweiten, bietet man ihnen was als Entdeckung an? Die Theorie von der geschlossenen Gesellschaft.

Für den französischen Leser sind zwei Bücher aus dem Werk Marcuses interessant: *„Eros und Zivilisation"*[1] und *„Der eindimensionale Mensch"*[2]. Zum Verständnis des letzten Werkes, das den Untertitel *„Essay über die Ideologie der spätkapitalistischen Industriegesellschaft"* trägt, muß man auf daß vorhergehende zurückkommen, da der Autor inzwischen sein Denken modifizierte, seine Kritik der zeitgenössischen Gesellschaft verstärkte und sich noch pessimistischer zeigte. Für Herbert Marcuse tendiert das Bedürfnis nach Produktivität dazu, sich mit dem Freudschen Realitätsprinzip zu identifizieren, wobei es sich dem *„Lustprinzip"* entgegensetzt. Die Produktivität wird ein Ziel in sich[3], und stellt so die Koinzidenz zwischen individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen her. Die Organisation von Leistung und Rentabilität durchdringt das ganze Leben. Die freie Zeit — die Zeit der Freiheit — verkauft sich wie die Arbeitszeit, im Austausch für dauerhafte oder nicht dauerhafte Konsumgüter. Während für Marx das produktive Individuum an der die materielle

[1] Erschienen 1955, ins Französische übersetzt 1966 — Editions de Minuit, collection „Arguments".
[2] Erschienen 1964, übersetzt 1968.
[3] Sie. „Eros und Zivilisation", S. 140.

Natur verändernden schöpferischen Kraft der Gesellschaft teil hatte, wird dieser „*Produzent*“ für Marcuse eine Art Denunziant und Spion, dem sich die Lust, der tiefe und wahrhaft schöpferische Eros selbst denunziert. Dem Surplus verrät das Individuum — als Konsument — seinen fundamentalen Trieb und wendet sich von ihm ab. Dieser Eros sucht deshalb nach einem Weg, einem Weg der Befreiung, indem er den Mythos von Prometheus als Helden der Arbeit denunziert. Die Mythen von Orpheus und Narziß säumen den Weg der Befreiung (Entwicklung der Sexualität auf ästhetischer und sogar ethischer Ebene, Raum und Zeit kennzeichnende erotische „*Werte*“, über eine nicht repressive Sublimierung). Diese Perspektive oder dieser „*Entwurf*“ einer Erotisierung des gesamten Lebens unter Bruch mit der libidinösen Funktionalisierung und der Begrenzung der Lust, ist das Interessanteste bei Marcuse. Hinzu kommt der Gedanke einer Verbindung des Erotischen mit dem Politischen bei der Jugend. Marcuse sieht noch einen Ausweg für den schöpferischen Eros. Seine Reflexion beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. In „*Eros und Zivilisation*“ wird die gesellschaftliche Kontrolle des Individuums in psychoanalytischen Begriffen formuliert: Zensur, oder besser „*Verinnerlichung*“ der gesellschaftlichen, ideologischen und politischen Instanzen durch das Individuum. Ein besonders interessanter Punkt dieses Werkes: H. Marcuse greift heftig das an, was er als „*Revisionismus*“ der Psychoanalyse bezeichnet. Ihm zufolge war und ist Freud ein Befreier. Seine zur Liquidierung der vom Individuum verinnerlichten repressiven Kräfte gedachte Forschung wurde in eine Apologie der Repression verwandelt. Die so umfunktionierte Psychoanalyse wird zur Integrationstechnik, denn Integration wird als Heilmittel für Neurosen gepredigt! *Der eindimensionale Mensch* treibt die Analyse der gesellschaftlichen Kontrolle viel weiter, und die Theorie wird soziologisch. Welches auch immer ihre Formen sein mögen, ihre Instutionen und ihre Ideologie, die Industriegesellschaft praktiziert, mit immer mächtigeren Mitteln, eine Politik der Integration (S. 21 f.). Unmöglich, die Neutralität der Technologie zuzugestehen: die Transformation der Natur wird Stütze, Milieu und Instrument der Beherrschung. In dieser



„fortgeschrittenen Industriegesellschaft“ schieben sich Rationales und Irrationales ineinander, verwandeln sich gegenseitig eins ins andere. Absurdes und Irrationales verwandeln sich in Rationalität, während Destruktionsmittel und produktive Kapazität zur gleichen Zeit zunehmen. Die „*Objekt — Welt*“, die Welt der Autos und Autobahnen, der technischen Ausstattungen und Einrichtungen, macht sich in Körper und Geist breit, auf eine Weise, daß ihre entfremdete Existenz das entfremdete „*Subjekt*“ absorbiert. Was wird aus der dem Geist eigenen Dimension, der Dimension der Kritik, der Weigerung, der Negation? Sie verkümmert, sie verschwindet. Die eindimensionale Rationalität des „*Systems*“ findet Halt im wissenschaftlichen Denken, ob dieses sich nun als begrifflich und operationell oder empirisch und positiv bezeichnet. Der Freiheitsspielraum zieht sich zusammen; unerbittlich schrumpft die Distanz, in der sich die Trennung zwischen etablierter Ordnung und kritischer Reflexion hielt. Magie und Wissenschaft, Leben und Tod, Freude und Elend vermengen sich auf technologischem und politischem Grund. (cf. S. 259). Kurz, Marcuse zeigt den restriktiven oder besser reduzierenden Charakter aller philosophischen, politischen, administrativen, wissenschaftlichen Aktivitäten (wenn diese These auch nicht sehr klar bei ihm ist: der wichtige Begriff der *Reduktion* wird bei Marcuse nicht expliziert, und er wurde in Frankreich formuliert). Die partiellen Aktivitäten sind Teil einer Entwicklung, die sich und die Entwicklung der Gesellschaft für immer abschließen will. *Reduzieren,* das heißt nicht nur vereinfachen, schematisieren, dogmatisieren, anweisen. Das heißt auch festhalten und festmachen, das Totale in Partielles verwandeln und dennoch durch Extrapolierung Totalität vorzugeben; das heißt, die Totalität zum Verschwinden zu bringen, außer als Kreis ohne Ausweg. Das heißt schließlich, die Konflikte beseitigen ohne sie zu lösen ebenso wie das Bewußtsein der Widersprüche, und zwar unter Verwendung der Logik, einer bestimmten (ideologisierten) Form rationellen Denkens und der produktivistischen und technizistischen Aktion. Wie kann diese reduzierende und fragmentierende Praxis zugleich *integrieren* wollen? Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist nach Marcuse die Hauptsorge der auf eine auf gesamtgesellschaftlicher Ebene wirk-

samen ideologischen Rationalität gestützten Macht. Nur die (offene oder sich freundlich maskierende) Repression wahrt einen Zusammenhalt dieser Summe von reduzierenden Aktivitäten und getrennter Objekte. Was folgt daraus? Die regulierenden Elemente der Vernunft gewinnen die Oberhand; sie beseitigen die negativen Elemente, die von Anfang der westlichen Philosophie an die Zwei-Dimensionalität herstellten: Logos und Eros, die theoretische Erkenntnis und die erotische Erkenntnis, die alle beide den Rahmen der etablierten Wirklichkeit sprengen. Während der Logos zur *„Logik der Befriedigung"* degradierte, hat der wissenschaftlich genannte Geist nicht aufgehört, die dialektischen Begriffe (Konflikte, Widersprüche, Antagonismen) zu schwächen, die über lange Zeit von der Philosophie entwickelt wurden, die das Konfliktverhältnis von *„Subjekt"* und *„Objekt"* zu erhellen suchte.

Fraglos gebührt Marcuse das Verdienst, ein massiv gesellschaftliches und weltweites, wenn auch in einigen Ländern noch *„fortgeschritteneres"* Phänomen aufgezeigt zu haben. Die Wissenschaft und Wissenschaften oder zumindest eine Mischung aus Erkenntnissen und ideologischen Interpretationen liefern den gesellschaftlichen Strukturen Überbauten, wobei sie zugleich auf Produktionsebene und Ebene der Produktivkräfte ihre Dienste leisten. Nach Marcuse spielt die Sprechweise eine besonders gefährliche Rolle. In der verdinglichten Welt der offiziellen oder halboffiziellen Apparate beraubt sie Denken und Sprache der Widersprüche und Transgressionen (Seite 104 ff.). Sie ratifiziert eine Objekt-Welt von Verhaltensweisen, die bereits diese Dimension abschafft. Diese Analyse der Sprechweisen mystifiziert die Ausdrücke der Alltagsprache, wobei sie sie im repressiven Zusammenhang beläßt. Sie ist also nicht von positiver Wirkung, sondern, paradoxerweise, von negativer, indem sie die Negativität eliminiert. Sie geht der vorrangigen Forderung der Philosophie aus dem Weg: der Anwendung einer anderen Sprache als der alltäglichen, um deren Bedeutungen aufzudecken. Woraus sich das Problem der *Metasprache* (S. 209) ergibt. Syntax, Grammatik, Vokabular sind politische Akte. Wie die Wissenschaft, die Technik, die Rationalität.



Wie die Philosophie, der die Aufgabe zukommt, (theoretisch) den Boden für das Mögliche zu bereiten. Aber gibt es noch *Mögliches* (Öffnungen) in dieser allseitig abgeriegelten Welt? Die Opponenten und Oppositionen sind reduziert oder reintegriert, vernichtet oder umfunktioniert. Die Gesellschaft vernichtet und funktionalisiert um bis in den Raum der Phantasie hinein. Sie bietet eine Welt stummer Objekte, ohne Subjekt, der eine sie auf anderes hinlenkende Praxis fehlt.

*„Die Wirklichkeit der arbeitenden Klassen in der fortgeschrittenen Industrie-Gesellschaft macht das Marxsche ‚Proletariat' zu einem mythologischen Begriff."* (S. 203). Und es kommt noch schlimmer. Das dialektische Denken konnte dem vereinten Ansturm von Formalismus und Empirismus nicht widerstehen. *„Aus theoretischen wie empirischen Gründen spricht der dialektische Begriff seine eigene Hoffnungslosigkeit aus."* (S. 262). *„On theoretical as well as practical grounds, the dialectical concept pronounces its own hopelessness"* (S. 253 Originalausgabe). Was wird der Philosoph tun? Er wird es vermeiden, an Operationen teilzunehmen, die die *Umgreifenden* verstümmeln: das Ego und das Subjekt, den Willen und das Bewußtsein. Sie darzustellen heißt auch, Möglichkeiten auftun. *„So umfaßt der Begriff der Schönheit die* noch *nicht verwirklicht ist, der Begriff der Freiheit alle Freiheit, die* noch *nicht erlangt ist"* (S. 226). Wird die Philosophie jedoch den Konflikt zwischen ihren beiden Zielen lösen: dem Möglichen Grundlage zu sein, die Logik der etablierten Ordnung zeigen? Wird sie die Rationalität der *Entwürfe* wiederherstellen? Wird sie einen neuen *„Einbruch der Freiheit"* unterstützen, den Streifzug von Menschen, denen die gelebte Notwendigkeit *als unerträgliche Qual und als unnötig* bedeutet? (S. 234). So sieht das philosophische Problem von heute aus. Diese Menschen können nur Minderheiten angehören. *„Unterhalb der konservativen Volksklassen findet sich das Substrat der Parias" „outcasts and outsiders"* heißt es im Originaltext (S. 236). Der Philosoph und die Philosophie finden sich auf seiten der Hoffnungslosen.

In diesem letzten Kapitel seines Buches erörtert Marcuse die Begegnung des am meisten entwickelten Bewußtseins,

des der Philosophen, mit den am meisten unterdrückten und am meisten ausgebeuteten menschlichen Kräften. Er erwähnt die *Jugend* lediglich im 1967 geschriebenen Vorwort zur französischen Ausgabe. Gleichzeitig weist er nachdrücklich auf die neuen Charakteristika des Vietnamkrieges hin. Zum ersten Mal trifft das System auf Kräfte, die ihm keinen Konkurrenzkampf liefern, sondern es verneinen, *indem sie es als Ganzes bekämpfen*". (S. 12) Marcuse weist noch einmal, noch nachdrücklicher, auf die Orientierung des amerikanischen Kapitalismus zur „*zugeriegelten Gesellschaft*" hin.

So sieht die Fragestellung aus. Welches Bild oder welche Konzeption der „*Industriegesellschaft*" brächte ein Denken, das seine kritische Dimension wiederfände — oder das sie willentlich aufgäbe? Was liegt vor „*uns*"? Ein unüberwindbarer Felsen? Eine Mauer, die möglicherweise mit einem Schlag unter Druck zusammenbricht? Breschen, durch die neue Kräfte alte vor sich herschieben, mit sich ziehen oder zurücklassen? Könnte es nicht sein, daß (neue und alte) Widersprüche derart arbeiten, daß das Gebäude brüchig wird, während die Behörden und Ideologien einige Risse ausbessern?

Die Theorie H. Marcuses entwickelt die These von der „*Verdinglichung*" bis zu Ende und weitet sie vom Bewußtsein auf die gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit aus. Es steht nicht zur Debatte, sie zu widerlegen. Unerbittlich, wenn auch ohne formale Strenge, häuft Marcuse die Argumente an. Was zeigt er? Eine derart strukturierte Industriegesellschaft, daß sie hinfort als immobiler Block erstarrt. Die Bewegung in ihr ist nur noch Schein. Die Horizonte schließen sich. Nur Verzweifelte können den Ansturm versuchen. Marcuse stellt die Leute ganz hart mit dem *Rücken zur Wand*. Unwiderlegbar! Was soll das heißen? Nur eine *Praxis* kann widerlegen. Wenn die studentische und intellektuelle Bewegung einen Riß ausweitete, dann, weil die Mauer brüchig wird; und das bedeutet eine *Kritik durch die Tat* der Thesen Marcuses, zumindest, was Frankreich und Europa betrifft. Wenn man dazu zeigt, daß die gegenwärtigen gesellschaftlichen Phänomene nicht in die von Marcuse entwickelten



Begriffe und Thesen passen, dann heißt das, daß seine Analyse unzureichend ist. Die theoretische Kritik als Formulierung einer Praxis wird ihren Weg gehen, aber auf einem anderen Gelände. Die Frage der handelnden „*Subjekte*", die der Objekte und Entwürfe (des Wirklichen und Möglichen) wird sich in neuen Begriffen stellen. Wenn schließlich die Erkenntnis der Spontaneität Gestalt geben kann, so determiniert und begrenzt diese Tatsache, was am Werk Marcuses akzeptabel ist: *seine utopische Funktion* während einer bestimmten Periode.

Er versteht sich weltweit und planetarisch. Doch spricht er kaum von anderem als von der „westlichen" Gesellschaft, wie sie in Nordamerika den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreicht hat. Er zeichnet nur das Bild einer saturierten, aus Stärken bestehenden Gesellschaft. Sollte sich bei ihm nicht auch eine virtuelle, schlecht definierte *Reduktion* finden, die der *aktiven In-Frage-Stellung* selbst (worunter theoretische Herausforderung und herausfordernde Praxis zugleich zu verstehen sind)? Er konstatiert die Kontrolle der Produktion, des Marktes in einem industriell sehr fortgeschrittenen Land. Er extrapoliert, indem er diese Feststellung auf Institutionen und Ideologien ausweitet. Er geht vom Wirtschaftlichen zum Politischen über, von der Basis zu den Überbauten. Diese erscheinen jedoch oft fragil. Durch Repression gestützt, wie Marcuse sagt, sind sie nur noch verwundbarer, denn die „Werte" sollten sich ohne Gewalt durchsetzen. Marcuse, das ist ihm gesagt worden, unterschätzt die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft, die in der amerikanischen Gesellschaft geschickter erstickt werden, die in Europa tiefer sind. Vor allem bemerkt er nicht die neuen Widersprüche. Tendiert beispielsweise das Verhältnis zwischen schnellen technischen Veränderungen einerseits und den etablierten Strukturen und Überbauten andererseits nicht dazu, letztere zu zerstören, d. h. zum Konflikt zu werden? Besteht nicht ein Konflikt zwischen dem (ideologisierten) Bedürfnis nach Stabilität, nach Ausgeglichenheit, Fixierung und einem (latenten) Bedürfnis nach „*Kreativität*" und Erneuerung, und das bis hinein in die amerikanische Gesellschaft? Diese Konflikte, die die gegenwärtige Gesellschaft

zweifelsohne mit Rissen durchziehen, entgehen Marcuse zum Teil. Die gesellschaftliche und politische Problematik beschränkt sich für ihn auf die Organisation des Marktes und der industriellen Produktion. Von der amerikanischen Leistungsfähigkeit auf diesem Gebiet frappiert, zieht er daraus übertriebene Schlußfolgerungen. Insbesondere vernachlässigt er die *urbane Problematik* und was sie an Neuem mit sich bringt, an neuen Widersprüchen in den USA und anderswo. Es ist zu leicht, Marcuse seinen Mangel an Rigorosität vorzuhalten. Ein ungerechter Vorwurf in dem Maß, in dem er mit einer einzigen Geste die kritische Weise des Vorgehens beiseite tut und die treffenden Züge des Bildes außer acht läßt, und das unter dem Vorwand, Marcuse stelle *formal* nicht den Rahmen für diese Vorgehensweise her. Sorgen erkenntnistheoretischer Art sind ihm ziemlich fremd. Er kann also den gesellschaftlichen und ideologischen Gebrauch der formalen Logik kritisieren, die Zerrüttung des dialektischen Denkens durch den verstümmelten Logos, ohne sich allzusehr zu fragen, ob er mit der formalen Logik nicht ein Element, oder, wenn man will, einen Kern von Rationalität verwirft. Ebenso hält er sich, einen ideologischen Gebrauch der Sprechweise widerlegend, nicht bei der damit gestellten Frage auf, welche Rolle die Sprache in der Wissenschaft und der *„Wissenschaftlichkeit"* spielt. Soll man aber von einem kritischen Vorgehen verlangen, sich Kategorien zu unterwerfen, die die seinen nicht sind? Bei solchem Verfahren ist die Sache schnell erledigt. Man geht zur Tagesordnung über und hat einen dogmatischen Fehler begangen.

## 4. Die revolutionäre Krise

Die theoretischen Elemente finden sich bei Marx über das ganze Werk verstreut. Um sie zu vereinigen, muß die Aufteilung dieses Werkes, die Trennung zwischen Jugend- und späterem Werk, zwischen wirtschaftlichen und politischen Begriffen, aufgegeben werden. Es muß von neuem in seiner Gesamtheit erfaßt werden.

Die eigentliche und spezifisch ökonomische Krise wird bei Marx als Zusammenbruch der *„Basis"*, als Druckwirkung einer entscheidenden Aktion gegen das Eigentum an Produktionsmitteln und ihre Verwaltung aufgefaßt. Die politische Krise löst den Überbau der kapitalistischen Gesellschaft auf, zerstört das auf dieser Basis (technischer und gesellschaftlicher Arbeitsteilung) erbaute Gebäude mit den an sie gebundenen Strukturen (Produktions- und Eigentumsverhältnissen). Isoliert genommen, ist die Wirtschaftskrise nicht revolutionär. Im Gegenteil: so wie Marx sie analysiert und darstellt, hat die Wirtschaftskrise eine *„reinigende"* Funktion in der kapitalistischen Gesellschaft. Sie steht im Zyklus und ermöglicht diesem einen Neuaufschwung. Sie eliminiert eine Überbelastung an Unternehmen, die ungünstig und schlecht in der Konkurrenz liegen, weil ihre *„Produktionskosten"*, wie die Kapitalisten sagen, über dem gesellschaftlichen Durchschnitt liegen, der wiederum vom Stand der Produktivkräfte bestimmt wird, d. h. der durchschnittlichen Produktivität der Gesellschaft und der durchschnittlichen organischen Zusammensetzung des Kapitals (Proportionen des investierten konstanten Kapitals und des in Lohn ausgezahlten variablen Kapitals). Die Wirtschaftskrise als solche neigt dazu, die Bedingungen erweiterter Akkumulation und günstiger Verhältnisse zwischen den Produktionsbereichen wiederherzustellen. (Bereich I: Produktion von Produktionsmitteln; Bereich II: Produktion von Konsumgütern). Die Re-Produktion von Produktionsverhältnissen rekonstituiert sich nach einer kritischen Periode. Dieser oder jener Schock — Einführung von Techniken, Ausdehnung von Streiks, Lohnsteigerungen — kann sich für den Kapitalismus als vorteilhaft erweisen, indem er ihn zu investieren zwingt, indem er ihm einen erweiterten Markt bietet. Nach einigen unvermeidlichen, kleineren Störungen beginnen die Produk-

tion und Re-Produktion (einschließlich der gesellschaftlicher Verhältnisse) erneut. Allein die Kritik des Überbaus (Ideologien und Institutionen) durch die Tat verwandelt die wirtschaftliche Krise in eine totale, die die Änderung gesellschaftlicher Verhältnisse und Strukturen im eigentlichen Sinn (Produktions- und Eigentumsverhältnisse) ermöglicht. Man kann nicht genug daran erinnern, daß das marxistische Denken sich nicht auf den Ökonomismus reduziert. Spezialisiert, parzelliert, spielt die politische Ökonomie als *„Disziplin"* ebenfalls eine *reduzierende* Rolle. Sie kaschiert die Komplexheit der als ein Ganzes betrachteten Gesellschaft: Produktion im weiten Sinne, Re-Produktion von Verhältnissen (und nicht allein Produktion und Re-Produktion von Dingen, Instrumenten und Gütern), Gebäude also mit Ideologien und Institutionen, mit *„Werten"* und einer begrenzten Rationalität. Wenn die Schwelle, die den Übergang von einer Produktionsweise zu einer anderen kennzeichnet, auch nur im Laufe des *Wachstums* der Produktivität überschritten werden kann, so hat die gesellschaftliche *Entwicklung* doch qualitative, allein entscheidende Aspekte. Die — notwendige — Vorraussetzung ist nicht ausreichend. Was die revolutionäre Krise betrifft, so ist sie ein totales Phänomen, das die Gesellschaft von der Basis bis zum Überbau erschüttert, wobei die Erschütterung der Basis Folge der durch einen Schock hervorgerufenen Erschütterung des Überbaus sein kann, und umgekehrt.

Bei Lenin verändert sich die Krisentheorie durch neue Gegebenheiten. Für ihn treten die bürgerliche Gesellschaft und der Kapitalismus mit dem *Imperialismus* in die allgemeine Krise ein, aus der sie nicht herauskommen werden. Ihre zunehmende Stärke ist nur Schein. Auf wirtschaftlicher Ebene organisiert die leitende und herrschende Bourgeoisie sich; sie geht vom Konkurrenzkapitalismus zum Monopolkapitalismus über, und jedes Monopol versucht auf den von ihm beherrschten Bereich die auf Unternehmensebene entwickelte Organisationsform auszuweiten. Dadurch verwickelt sich der Kapitalismus in Widersprüche, alte und neue. Selbst indem er sich des Staates als Instrument bedient, gelingt es ihm nicht, die Gesamtheit der Produktion zu planen. Die



Konflikte zwischen den Eigeninteressen der Monopole (selbst wenn das momentan vorherrschende Interesse als „allgemeines Interesse" ausgegeben wird) verhindern die gesellschaftliche Organisation der Produktivkräfte. Das Konkurrenz-Element taucht auf höherer Ebene verstärkt, und nicht verschwunden, wieder auf. Der Organisationskapitalismus wird deshalb noch nicht organisierter Kapitalismus. Schlimmer: bei Verschärfung der inneren Widersprüche schaffen die Monopole die Bedingungen für einen beschleunigten Übergang der bürgerlichen Gesellschaft zum Sozialismus und Kommunismus. In dem Versuch, die Produktion zu organisieren „sozialisieren" sie von nun an die kapitalistische Form der Eigentumsverhältnisse. Die Gewalt weitet sich nach innen und außen aus: im Innern eines jeden von „seiner" Bourgeoisie beherrschten Landes — nach außen in den von dieser selben Bourgeoisie ausgebeuteten und beherrschten Ländern. Denn der Imperialismus zielt auf die Beherrschung der Welt ab. Er kann nicht am Kapitalexport und dem günstigen Import von Rohstoffen vorbei. Er begrenzt sich jedoch nicht auf diese ökonomischen Forderungen. Der Imperialismus ist politisch. Jeder Imperialismus hat seine Strategie, die einen Zusammenstoß mit anderen Imperialismen impliziert. Was nicht momentane Bündnisse und wirtschaftlich-politische Abkommen ausschließt. Jeden Augenblick führt der mächtigste Imperialismus eine vielförmige, ökonomische, politische, militärische und ideologische Aktion durch. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts war es Deutschland — seitdem sind es die USA. Jede Bourgeoisie trifft auf Widerstand: auf den ihrer eigenen Arbeiterklasse, auf den der ausgebeuteten und beherrschten Kolonialvölker, auf den der anderen imperialistischen Bourgeoisien. Den Tendenzen zu kohärenter Organisation laufen also unausweichlich die in ihnen enthaltenen Widersprüche entgegen, Widersprüche, die sie zum Aufbruch bringen, die sie verstärken. Wie könnten sie sich also durchsetzen? Der Überbau des Imperialismus ist entweder von Rückständen und Gefällen gekennzeichnet (Ungleichheiten der Entwicklung) oder von der Militär- und Polizeistaaten inhärenten Gewalt. Der Imperialismus hat dies als wesentlichen Charakterzug: Übergang zu anderem (zu einer anderen Gesellschaft), Übergang, der jedoch

durch Gewalt in den früheren Formen der Produktions- und Eigentumsverhältnisse gehalten wird.

In bezug auf die revolutionäre Krise unterscheidet Lenin:

*Objektive Faktoren,* die der allgemeinen Krise, dem letzten Stadium des Kapitalismus, inhärent sind, die jedoch auf ungleiche Weise (den Ländern und wirtschaftlichen Zyklen, den gesellschaftlichen und politischen Strukturen entsprechend) in Erscheinung treten. Nach Lenin ist es nicht ausgeschlossen, daß während der allgemeinen Krise das Wachstum der Produktivkräfte weitergeht. Er widersetzte sich der These vom Zusammenbruch des Kapitalismus (seiner Unfähigkeit, die Industrieproduktion aufrechtzuerhalten und zu erhöhen). Ihm zufolge läßt dieses Wachstum die objektiven Faktoren nicht verschwinden, von denen Depression und Wirtschaftskrise nur zugespitzte Phasen sind. Diese objektiven Faktoren bestehen aus Widersprüchen, die stärker sind als die aufeinanderfolgenden Episoden (Wohlstand und lebhafte Wirtschaftstätigkeit, Rezession, Krise und Wiederaufschwung). Die Schwierigkeiten der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer imperialistischen Periode, Ideologien und Institutionen zu entwickeln und aufzubauen, zählen zu den objektiven Faktoren.

Unter diesen objektiven Bedingungen sind die, ihrerseits komplexen, *subjektiven Faktoren* wesentlich. In Krisenzeiten gehören die Moral und die Demoralisierung der vorhandenen Kräfte zu den subjektiven Faktoren. Unter ihnen muß betont werden: die Reife der Arbeiterklasse, quantitativ und qualitativ — das Bestehen und die Aktivität der revolutionären Partei. Und infolgedessen die theoretische Erkenntnis. Keine revolutionäre Situation ohne revolutionäre Partei; keine revolutionäre Partei ohne revolutionäre Theorie. Es ist bekannt, daß Lenin nachdrücklich zwei Ebenen unterschied: die Spontaneität, den revolutionären Instinkt der Massen einerseits — und andererseits die theoretische Erkenntnis des Prozesses und seiner Gesamtheit, einer von Intellektuellen (Marx, Engels) entwickelten Erkenntnis. Es ist Aufgabe der politischen Partei, beide zusammenzuführen,



sie zu artikulieren, so, daß die Spontaneität, die der Arbeiterklasse und ihrer Verbündeten, durch die Theorie auf das Verständnis der Gesellschaft als Gesamtheit und auf ihre völlige Veränderung gelenkt wird, Veränderung von der Basis bis zum Überbau, von der gesellschaftlichen Arbeitsteilung bis zu den Institutionen, und zwar über die Eigentums- und Produktionsverhältnisse, die Schlüssel der Veränderung. Die Partei vereinigt nach Lenin die objektiven und die subjektiven Faktoren. In ihr und durch ihre Aktion wird das Subjektive objektiv und umgekehrt. Das kritische Denken kommt zum Handeln und das Negative verändert sich in Positives. Den Umständen entsprechend, implizieren die Bedingungen der revolutionären Veränderung: Neutralisierung der mittleren Klassen, Bündnis des Proletariates mit den Bauern und einem Teil des Kleinbürgertums, Isolierung des herrschenden Großbürgertums sowie seines bürokratischen und militärischen Staatsapparates. Unter diesen Bedingungen hat die revolutionäre Strategie ein Maximum an Aussicht, nicht zu scheitern. Wie man heute sagen würde: sie ist optimal. Was niemals bedeutet, daß die Partie im voraus gewonnen ist. Der Zusammenprall zwischen gesellschaftlichen und politischen Kräften kann nicht vermieden werden. Die Revolution ist jedoch um so unblutiger, um so besser sie vorbereitet ist. Die revolutionäre Krise, aus dem Zusammenfallen von objektiven und subjektiven Faktoren in der allgemeinen Krise resultierend, bricht an den schwachen Punkten aus, sprengt die am wenigsten starken Glieder der Kette. Derart läßt sich die Leninsche Analyse der Krise in Kürze zusammenfassen.

Hat sich seit einem halben Jahrhundert, d. h. seit den Büchern Lenins und den entscheidenden Aktionen, Neues entwickelt? Viel. Nach der Kommune von 1871 und ihrer Niederlage hatte Marx bereits vorhergesehen, daß das Zentrum der Aktion sich nach Osten verlagern würde; Lenin kündigte später an, daß die Massen Asiens in Erscheinung treten und das Subjekt der Geschichte werden würden; über diese Bewegung lieferte er nicht die Theorie, die sich in den Werken Mao Tse-tungs findet. Während dieses halben Jahrhunderts entging die revolutionäre Bewegung in den industrialisierten

Ländern nicht Beschädigungen und Mißerfolgen. Zu den Beschädigungen muß der institutionelle Charakter gezählt werden, den das marxistische Denken selbst und die sich aus ihm inspirierenden Organisationen angenommen haben.

Die Bürokratisierung des Denkens und Handelns, der Theorie und der Praxis, hat die von dieser Bewegung angenommenen Formen zum Erstarren gebracht. Sie hat die Elemente getrennt, indem sie sie in einer politischen Fiktion vereinigte. Die politische Illusion hält diese Trennung in der Fiktion einer erreichten, autoritären, zentralisierten Einheit aufrecht. Die Bewegung ist deshalb nicht untergegangen. Im Gegenteil, sie sucht nach neuen Formen, die den Übeln des Etatismus, des Staatskapitalismus — und Sozialismus entgehen. Die Übernahme der Produktion, der Produktionsmittel, der ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation, der Erkenntnis und der Ideologie, der Kunst und des gesamten Lebens durch einen zentralisierten Staatsapparat erscheint weder auf theoretischer noch auf praktischer Ebene länger als befriedigend.

Während dieser Periode hat der Monopolkapitalismus seine Zeit nicht verloren. Er hat, nicht ohne Wirkung, versucht, die Widersprüche zu lösen oder zumindest zu mildern, sie zu vernichten. Vergebens. Die Köpfe des Imperialismus haben sich geändert, nicht der Imperialismus. Den intelligentesten Führungspersonen der kapitalistischen Länder, Siegern oder Besiegten des Zweiten Weltkrieges, ist es gelungen, aus der kolonialistischen Sackgasse herauszukommen. Sie setzen sogar auf den Binnenmarkt, was die „Konsumgesellschaft" ergibt. Eine seltsame „Sozialisierung" der Gesellschaft, begleitet von einer nicht weniger seltsamen „Sozialisierung" des Eigentums und der Verwaltung der Produktionsmittel, eine Parodie des Sozialismus, kapitalistischer Inhalt einer Fiktion von Gemeinschaft, folgte darauf. Diese Situation verdient eine gründliche kritische Untersuchung. Aus dieser Untersuchung ergibt sich, daß keinerlei fundamentaler Widerspruch gelöst wurde. Die objektiven, latenten Faktoren der revolutionären Situation, — durch Ideologie und Institutionen, Repression und Gewalt aus dem Bewußtsein verdrängt —, sind in nichts verschwunden. Fehlten oder fehlen vor allem die subjektiven Faktoren: das so bekämpfte und unterdrückte Bewußtsein.



In dieser gleichen Periode wurden diese unter dem philosophischen Terminus „Bewußtsein" zusammengefaßten subjektiven Faktoren zunehmend wichtiger. Die von Marx im gesellschaftlichen Rahmen des Konkurrenzkapitalismus analysierte blinde Selbstregulierung der Wirtschaft machte einer zunehmend bewußteren Lenkung Platz: der Planifikation. Letztere setzt Kenntnisse und Aktionsmittel vorraus; mehr als erstere fehlten die letzteren den Führern des neo-kapitalistischen Staates. Wenn sie die erneuerte Rationalität zum Teil assimilierten, so wußten sie sie nicht gesellschaftlich umzusetzen. Die indirekte Planifikation oder (indikative) Halb -Planifikation war nicht völlig unwirksam, aber es gelang dem System weder, sich zu definieren, noch tatsächlich System zu werden.

Worauf das Bewußtsein in dieser Lage reagiert, sind die Rückstände, Brüche, Gefälle, kurz, die Ergebnisse ungleicher Entwicklung, die sich den wesentlichen Widersprüchen überlagern und sie in gewisser Weise verdecken. Latent, wirken die Widersprche in der Tiefe. Manifest, lassen die Unstimmigkeiten sich feststellen. Sie legen über die verborgenen Konflikte eine Art schillernder Oberfläche, der Rechnung getragen werden muß, denn dort bewegen sich Denken und Bewußtsein, dort spielt das Licht, tun sich die Tiefen auf. Es sieht so aus, als hätte die (bestehende) Gesellschaft nur einige Rückstände aufzuholen, einige Lücken auszufüllen. Das ist nur Schein. Jedoch, wenn sich auch die gesellschaftliche Wirklichkeit seit einem Jahrhundert ein wenig verändert hat (bestimmte Widersprüche vertiefen sich), so haben sich der äußere Schein und die Oberfläche der Gesellschaft mit den Illusionen, die sie wecken und aus denen sie bestehen, weit mehr verändert.

Unter diesen Bedingungen enthüllt sich jede technische Betätigung, jede spezialisierte „Disziplin" der Erkenntnis als reduziert und reduzierend zugleich. Die Totalität verläßt das

Bewußtsein, da sie sich aus der Wirklichkeit entfernt. Wo ist sie? Welches sind ihre Formen und ihr Bestand? Die umfassende Wirklichkeit erscheint als Summe von Unstimmigkeiten, Gefällen, Brüchen. Die Teiltätigkeiten, die sich auf diese oder jene Unstimmigkeit konzentrieren, um sie zu verstehen (vergebens, denn um eine Unstimmgikeit zu begreifen, müßte das Ganze begriffen werden), bleiben wirkungslos in bezug auf sie (wie immer man sie isoliert, auseinandernimmt, gesondert behandelt). Diese fragmentarischen Tätigkeiten tun ein Letztes, die Totalität inhaltlos, leer zu machen. Eine von Ideologien, Worten aufgefüllte Leere; ein Ganzes, das von repressiver politischer Gewalt zusammengehalten wird.

*Zunehmende Komplizierung* der Gesellschaft also, aber ungelöste *Konflikte*. Sehr weitgehende technische Arbeitsteilung, außerordentliche Parzellierung auf allen Gebieten, sowohl in der materiellen wie der nichtmateriellen Produktion (Erkenntnis, Ideologie, Kunst), wobei sich die Forderung nach einer globalen Form erhebt und deren Möglichkeit auftut (auf der technischen Grundlage von automatisierter Produktion, eines Computer-kontrollierten Gesamtprozesses von Tausch und Produktion). Ganz offensichtlich reicht diese notwendige Grundlage nicht aus. Der technischen Arbeitsteilung überlagert sich die gesellschaftliche und vermengt sich mit ihr. Die Hierarchisierung, die mit der bürokratischen Verwaltung untergeht, stellt neue Probleme. Entweder dienen Automatisierung und Computer dem „organisieren" wollenden Neo-Kapitalismus als politische Instrumente, oder aber diese technische Grundlage ermöglicht eine radikale Veränderung, in deren Verlauf die Bürokratie und ihre obere Technokratenschicht absterben. Das gegenwärtige Problem heißt: gesellschaftliches Meistern der neuen Techniken. Die Erkenntnis der Gesamtgesellschaft ermöglicht die Konstituierung einer höheren, sich in dieser Gesellschaft verwirklichenden Rationalität. Nur in diesem Sinn und nicht in einem engen, reduzierten und reduzierenden Sinn wird Erkenntnis gesellschaftliche und produktive Kraft. Sie wird nicht nur wirksam bei der Produktion materieller Güter. Das hieße, sie auf das Wirtschaftliche und auf den Ökonomismus reduzieren. Sie ist bereits wirksam in dem von Marx herausgestellten weiten Sinn von Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse. Diese Produktion wird bewußt, von Erkenntnis durchdrungen, ist aber zugleich den Ideologien stärker ausgesetzt, die mit der Strategie, der Macht des Staates verbunden sind und den Entscheidungen, die die Ideologien motivieren und rechtfertigen.

*„Monopolistischer Staatskapitalismus“, „Macht der Monopole“, „Fusion von Bankkapital und Industriekapital im Finanzkapital“*, diese von Lenin und anderen übernommenen Formeln sind nicht falsch. Sie enthalten keine spezifische Analyse der französischen Wirklichkeit. Das Allgemeine ist ihr Merkmal. Die Fusion des Industrie- und Bankkapitals hat beispielsweise in Japan, in den USA und in Frankreich eine recht unterschiedliche Entwicklung genommen. Der Prozeß verlief je nach Ländern und Sektoren unterschiedlich. Man könnte meinen, daß ein Land, in dem diese Fusion weiter fortgeschritten ist als in anderen Ländern oder geschickter gehandhabt wurde (z. B. Japan), den Herrschenden anderer Länder ein Modell, einen Ausweg, eine letzte Karte liefern würde.

Das Schema des monopolistischen Staatskapitalismus wirkt heute simplifizierend, reduziert eine komplexe Wirklichkeit und eine neue Problematik auf seine Weise. Sowohl in bezug auf Inhalt wie Form der Begriffe gibt es seit Lenin Neues, wenn auch die von ihm dargelegte allgemeine Krise andauert. Es ist nicht mehr möglich, die Probleme auf die einfachen Gegensätze *„kapitalistische Gesellschaft“* und *„sozialistische Gesellschaft“, „Ausbeuter“* und *„Ausgebeutete“* zu reduzieren, selbst wenn diese Gegensätze einen Inhalt und einen Sinn bewahren. Die intellektuelle Mode will, daß jeder Versuch einer Analyse der Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft *„revisionistisch“* genannt wird. Und das geschieht unter dem Vorwand, daß der *„Revisionismus“* sich in einer bestimmten Periode an die Marxsche Staatstheorie hielt.

Diese Theorie bewahrheitet sich heute, allerdings auf unvorhergesehene Art. Der Staat steht weiterhin über der Gesellschaft. Diese Tendenz, die Marx in bezug auf Frankreich analysierte (und zuerst im *18. Brumaire des Louis Bonaparte),* während seine eigentlich ökonomischen Analysen England behandeln, hat sich verstärkt und vervollkommnet. Der staatliche Überbau, diese Eminenz der Macht, hat bedeutende Folgen und zuächst einmal die der Existenz eines politischen Systems, einer politischen Strategie im Reinzustand, das, was wir später, in Anlehnung an Clausewitz, die *„absolute Politik“* oder das *„politische Absolute“* nennen werden. Gleichzeitig dringt der Staat, wenn man so sagen kann, an den Grund der gesamten Gesellschaft vor. Das Bild, das Marx von einem über dem *„parzellierten Eigentum“* an Land und Boden errichteten monströsen Gebäude entwarf, sowie vom militärischen und bürokratischen Regierungsapparat, der zum Kampf gegen den Feudalismus geschaffen worden war, muß abgeändert und vervollständigt werden, selbst wenn es noch immer notwendig ist, *„die Masse der französischen Nation vom Gewicht der Tradition zu befreien“*, indem man *„den Antagonismus zwischen Staat und Gesellschaft in seiner ganzen Reinheit“* aufzeigt. Die Kommune ging da hindurch, um diese alte Maschine zu zerstören. Der heutige Staat ist eine wirtschaftliche Macht, (der Staat, Brotherr von mehreren Millionen produktiver Arbeiter — nicht nur Bürokraten — mit staatlichem Industriekapitalismus und staatlichem Finanzkapitalismus). Derselbe Staat besitzt eine immense ideologische Macht durch die Kontrolle, bzw. den Besitz der Information, und die Lenkung der wissenschaftlichen Forschung der Universitäten.



Also: der Staat, über der Gesellschaft stehend, aber doch bis auf den Grund dieser Gesellschaft reichend, keineswegs auf die Strukturen des Überbaus beschränkt, in gewissem Sinn das gesamte gesellschaftliche Leben erfassend, ein System politischer Macht, das die gesellschaftlichen Beziehungen des Kapitalismus impliziert, und dennoch von diesen Beziehungen unterschieden, sie garantierend und kompromittierend. Aus dieser Situation des heutigen französischen Staates müssen sich Widersprüche ergeben. Wie sehen die genauen Beziehungen zwischen dem privaten und dem öffentlichen Wirtschaftsbereich aus? Letzterer zeigt begrenzte Rationalität, einen umfassenderen staatlichen Organisationsgeist als der auf die Rationalität des Einzelunternehmens beschränkte private Bereich. Der öffentliche Bereich dient als Regulator, als *feed-back* in der kohärenten Gesamtheit dieser Gesellschaft. Deshalb ist er das erwählte Terrain der Technokratie. Gleichzeitig gerät seine überlegene Rationalität in Konflikt mit einem gewissen beschränk-

ten Autoritarismus und birgt infolgedessen eine Chance für demokratische Kontrolle. Manche Leute wollen dadurch, daß sie den öffentlichen Bereich durch Nationalisierungen ausbauen, die gesamte Gesellschaft zum Sozialismus überkippen lassen. Diese Maßnahmen würden die Beziehungen zwischen Staat und Gesellschaft nicht verändern. Wie will man den Staat dem Einflußbereich der Monopole entziehen, wenn er doch das auf die Monopole gründende politische System ist, wenn er doch selbst sowohl wirtschaftlich wie verwaltungsmäßig monopolistisch ist? Der Konflikt zwischen dem *„Kollektiven"* und dem *„Sozialen"* auf der einen Seite und dem *„Individuellen"* und *„Privaten"* auf der anderen reicht indessen in weite Gebiete des gesellschaftlichen Lebens Frankreichs hinein: Medizin, Erziehung, Urbanisierung usw. Wer kann Nutzen daraus ziehen? In welcher Richtung? Das sind einige der Fragen, die sich uns stellen.

Macht der Monopole? Monopolistischer Staatskapitalismus? Zweifellos, aber das ist keine subtile Analyse. Tritt der Staat tatsächlich als einfacher Delegierter der monopolistischen Organisationen auf? Würde er ihre konzertierte Strategie akzeptieren? Sicherlich nicht. Die Staatsmacht, und nur sie allein, bestimmt in dem so determinierten Rahmen die Strategie, eine globale, schlechte oder gute Strategie, die vom Ereignis überrollt wird oder es beherrscht. Die Monopole oder *„Oligopole"*, nach der Terminologie, die als wissenschaftlich gilt, sind gewiß mächtig, aber jedes von ihnen umfaßt nur einen Sektor. Als vertikale Organisationen, trotz einer Tendenz zu horizontalen Ausweitungen, stellen sie kein System dar. Nicht mehr als die Banken, hat doch jede monopolistische Organisation ihre Bank oder ihre Banken. Wer sorgt für den Zusammenhalt? Die Macht. In Frankreich praktizieren die großen „Gesellschaften" die Selbstfinanzierung, was kurz- und mittelfristige Operationen (Ausbeutung des inneren und äußeren Marktes, Suche nach neuen Produktionszweigen) erleichtert, aber den Zusammenhalt des Ganzen stört. Dieser Zusammenhalt wird nicht durch ein rationelles Denken (die Planification), sondern durch einen Willen, die Macht, garantiert. Diese kann jedem wirtschaftlichen oder sozialen Agenten, jeder einzelnen „Gesellschaft"



die Forderungen der Gesellschaft, die des Monopolkapitalismus aufzwängen. In diesem Sinn kann sie sich nicht nur als „Macht *der* Monopole" definieren, sondern auch und bis zu einem gewissen Punkt als „Macht *über* die Monopole". Sie hat beträchtliche Möglichkeiten, strategisch einzugreifen. Sie stützt sich auf ihre ökonomische Macht (den *„öffentlichen Bereich")* und ihre ideologische Macht, die wiederum durch Polizei und Panzer gestützt wird. Wird sich dieser mächtige Staat damit zufrieden geben, für die Kapitalisten als Klasse der Tendenz zur Baisse der durchschnittlichen Profitrate entgegenzuwirken? Sicher, er fördert den Profit, da er weiß, daß ein ziemlicher großer Teil in die Investitionen geht. Darüber hinaus nimmt er am Nationaleinkommen massive Abschöpfungen für eigene Operationen (Gold, *Force de Frappe* usw.) vor. Schließlich beschäftigt er sich aktiv mit dem Bauwesen, neuen Städten, der Urbanisierung. Was man „Urbanismus" nennt, ist gleichzeitig Teil der sich rational verstehenden Ideologie und Praxis des Staates. Die Staatsfürsorge geht sogar soweit, die Dezentralisierung in die Hand zu nehmen, die das Land so nötig braucht. Denn der Staat kennt — bis zu einem gewissen Punkt — die Bedürfnisse des Landes, aber der Staat als Wissender und als Repräsentant ist nicht der handelnde Staat. Der wissende Staat wünscht vielleicht aufrichtig die Dezentralisierung, der Staat als Wissender wünscht (vielleicht aufrichtig) die Mitbestimmung um das soziale Vakuum auszufüllen, das er selbst geschaffen hat, der Staat als Wollender kann die Mitbestimmung nicht wirkungsvoll gestalten, weil er selbst entscheidet. Das ist alles. Punkt. Schluß. Man kann von ihm nicht wie von einem Gegenstand sprechen, sondern als einer Reihe getrennter Funktionen innerhalb einer fiktiven Einheit.

Diese quasi persönliche Macht ist in Wirklichkeit die einer Fraktion der Bourgeoisie, einer kompetenten und in ihrer Aufgabe aufgehenden Bourgeoisie, die zur Unterstützung einer politischen Strategie bereit und einer gewissen Rationalität fähig ist. Diese Leute, die keine heiligen Ungeheuer sind, obwohl sie (Mit)Glieder dieses heiligen Ungeheuers *Macht* sind, diese Leute denken, soweit man das von außen beurteilen kann, nicht, daß das Wettrennen um den Profit

etwas Gutes ist. Sie sehen darin eher ein notwendiges Übel, etwas, das sich aus der Situation ergibt. Sie verwalten. Was? Eigeninteressen? Nein. Ein Land. Das scheint ihre Ideologie, ihr begrenzter, aber relativ klarer Horizont zu sein: beschränkt auf die Bourgeoisie, aber vernünftig. Diese Fraktion trägt zur Aufklärung des Despotismus bei, ohne ihn jedoch deshalb dem Helldunkel zu entreißen. Sie bildet einen spezialisierten politischen Apparat, einen informellen Apparat, eine Institution unterhalb der Institutionen. Das Unglück der Macht liegt darin, daß sie um sich herum das gesellschaftliche Leben zerstört. Es gibt kein anderes politisches Leben mehr als das verborgene Leben der Macht. Sie kann an den Punkt gelangen, wo sie die Bedingungen ihres eigenen Funktionierens zerstört. Diese Zerstörung oder Selbstzerstörung ist ihrer Strategie immanent und entgeht unterdessen ihrer Wachsamkeit. Eine solche Macht findet unter ihren Bedingungen die Gewaltentrennung vor und beseitigt sie. Sie untergräbt die auf der Gewaltentrennung beruhenden sozialen und politischen Institutionen, die als Vermittler zwischen ihr und der Gesellschaft dienen konnten. Sie zerstört die herkömmlichen Unterscheidungen und führt neue, bisher unbekannte Trennungen und Übergänge in die Gesellschaft ein. Daraus ergeben sich seltsame Phänomene, eine Art Zerfall, ein Verfaulen angesichts eines zu starken, zu umfangreichen, größenwahnsinnigen, wahnwitzigen Staates, eines Monstrums an beschränkter Rationalität. Die als Zwischenträger dienenden Körperschaften verschwinden, von oben wie von unten diskreditiert und dementiert. Sie reduzieren sich auf mehr oder weniger starke oder schwache *Lobbies,* darunter die *Lobby* der Arbeiterklasse.

Auf theoretischer Ebene ist es nicht schwierig, hier die Trennung zwischen *„politischer Gesellschaft“* und *„ziviler Gesellschaft“* wiederzuerkennen, die theoretisch verschleiert zu haben Max Hegel vorwarf und deren Wahrheit die Marxsche Theorie wieder aufzeigte. Der Staat nimmt das Aussehen einer politischen Gemeinschaft an, einer Gesellschaft von Bürgern, die — eine Etage höher — der Gesellschaft der Individuen überlegen ist. Es handelt sich dabei um eine politische Fiktion, die den juristischen Funktionen entspricht, die



se unterstützt und von ihnen unterstützt wird. Jeder Bürger, von dem man erwartet, daß er das Gesetz kennt, kann voll und ganz an der politischen Gemeinschaft teilnehmen. Er ist gehalten, in voller Kenntnis der Dinge, die Macht zu akzeptieren und voll und ganz von ihr zu profitieren. In Wirklichkeit entfaltete die *politische* Gesellschaft ihre Hierarchie über der *zivilen* (ökonomischen) Gesellschaft, wobei sie die Herrschaft über sie und die durch sie bedingten sozialen Beziehungen verstärkt.

Der Staat Hegels sah noch Vermittler zwischen seinen hierarchisierten Ebenen und seinen unterschiedlichen Sektoren vor. Diese Vermittlungen glichen die souveräne Autorität aus; als Stütze der Gesellschaft umfaßten sie die Philosophie, die Kunst, das Recht. Und auch die einzelnen Teile: die Städte, die sozialen *„Stände“* und ihre spezifischen Organisationen. Der französische Staat von heute unterscheidet sich von diesem Modell insofern, als die vermittelnden Teile quasi verschwunden sind, sei es, daß sie vom politischen Apparat absorbiert wurden, sei es, daß sie als einfache *pressure groups* in die zivile Gesellschaft zurückgeworfen wurden. Zwischen der politischen Ebene und der zivilen Gesellschaft herrscht Leere. Eine politische, soziale und ideologische Leere. Diese auf die Rolle passiver Mitglieder der unpolitischen Gesellschaft reduzierten gesellschaftlichen Gruppen haben seit einiger Zeit schon keine *Projekte* mehr. Indem dieses Wort in die Philosophie einging, verlor es seinen praktischen Inhalt. Diese Gruppen unterbreiten Vorschläge; sie werden als Objekte in Programme aufgenommen. Es sind keine Agenten, keine politischen *„Untertanen“* mehr, sondern ganz einfach Untertanen der Macht. Daher die aufdringlichen Mythen, die sich die Staatsmacht selbst wieder einverleibt: Mitbestimmung, Integration.

Auf praktischer Ebene ist es nicht schwer, das Bild dieser Leere, wenn man so sagen kann, zu zeichnen und den Verfall der vermittelnden Teile zu zeigen. Der spezialisierte politische Apparat, der über den alten *„Büros“* steht, hindert in nichts die Existenz offiziöser, unterirdischer Apparate, die die Gruppen weit- und tiefgehend manipulieren, Infor-

mationen sammeln und Direktiven übermitteln. Das Parlament, der Vermittler zwischen dem Land und der Exekutive, nach der klassischen Gewaltenteilung die Macht der Legislative, wurde seiner Vorrechte beraubt. Auf dem Verordnungswege wurden nach einer Wahl schwerwiegende Maßnahmen getroffen, ohne daß vorher im Parlament eine Debatte stattgefunden hätte, und das Parlament nahm sie auf Grundlage eines vom spezialisierten politischen Apparat vorbereiteten Texts an. Zahlreiche Gesetzesvorlagen der Legislative, die im Prinzip von vorbereiteten Parlamentskommissionen ausgearbeitet werden, wurden schlicht und einfach nach einer Konsultation von *„Spezialisten"* verabschiedet. Diese Texte verändern den Status von Personen, das Erbrecht, das Eherecht, die Gesetzgebung im Hinblick auf die Bildung von Kapital-Gesellschaften, kurz das Zivilrecht. Infolgedessen wurde die zivile Gesellschaft von oben verändert. Die Dritte Macht, die Justiz, wurde buchstäblich abgebaut. Ihre Unabhängigkeit, die bisher als Abstraktum aufrechterhalten wurde, wurde als unnütz gewordene Fiktion beseitigt. Die offizielle Verwaltung schließt ein und verdeckt eine Art offiziöses Amt, das direkt im Dienst der Staatsmacht steht und das weder die Moral noch die Ideologie der ehemaligen Justizmacht hat. Die Regionalversammlungen, die unter dem Zeichen der Dezentralisierung geschaffen wurden (den *CODER*), haben keinerlei Einfluß auf das Budget, die Präfekten haben dort die entscheidende Stimme. Wie paradox dieses Frankreich ist! Man hält Reden über die Maschine, man setzt sich für den Computer ein, und die Gesellschaft unterwirft sich der Ordnung des *Ancien Régime*. Der Dritte Stand vereinigt die materiell produktiven oder die materiell unproduktiven Arbeiter, Intellektuellen, Studenten, Techniker und Angestellten. Ein buntscheckiger, aber auch gut beherrschbarer und in die allgemeine Hierarchie eingeschlossener Stand. Die Geistlichkeit? Sie heißt Bürokratie und die zählt: eine niedere Geistlichkeit und hohe Würdenträger, die Technokraten. Der neue Adel? Dazu gehört alles, was um die neuen Zentren der Entscheidung kreist. Die einen kommen über das Geld zu einem Krümel der Macht, die anderen über die Macht zum Geld. Hegelianischer Staat der Rechten, gesäuberter, gereinigter als der eigentliche Hegelianische Staat; organisiert, weiht und zementiert er die zivile Gesellschaft, indem er über ihr schwebt. Ein Neo — Hegelianismus, der vermutlich an oberer Stelle nach Clausewitz entworfen wurde, wenn man einmal annimmt, daß es dort eine Theorie und Strategie gibt und nicht eine Mischung aus Ideologie und politischem Empirismus. Auf diese Weise wurde die Frage des Machtapparats durch die Macht gestellt und die Frage der Entscheidungszentren durch die zentralisierten Entscheidungen. Wie? Durch ihre Existenz; indem sie durch ihre einfache Existenz Menschen demütigt, die sich nicht an sie gewöhnt haben, obwohl sie ein wenig die Gewohnheit zu entscheiden verloren haben; indem sie auf alle Dinge *„wie sie sind"*, d. h. auf den offiziellen Regalen eingeordnet und klassifiziert sind, einen Staub der Langeweile legt. Diese Überlegungen gehen im übrigen nicht über den Rahmen politischer Psychologie hinaus. Bedeutend ist, daß die Macht eine Leere um sich geschaffen hat, eine ideologische und gesellschaftliche Leere, eine offizielle Leere, die größer ist als der Place de la Concorde. Groß wie eine Welt. Warum so nachdrücklich auf diese Leere hinweisen? Weil in diese Stratosphäre, angesaugt und angetrieben, die Spontaneität der Bewegung stieß. Die spontane Bedingungslosigkeit der Anfechtung nahm plötzlich den Platz der Bedingungslosigkeit der Unterwerfung ein. Daher die Ereignisse und ihr unerwartetes Ausmaß, daher das, was wir sahen und dem die Analyse Rechnung tragen muß: der Zusammenbruch der *Überbauten* dieser Gesellschaft, die schon durch den Gebrauch und Mißbrauch der Macht mitgenommen waren; die sich innerhalb des illusorischen Zusammenhaltes des Systems schon aufgelöst hatten. Der Trennung *„Staat — Zivile Gesellschaft"* entsprechen andere, weiter bestehende und aufrecht erhaltene Trennungen; so beispielsweise die Trennung zwischen einem als apolitische Aktivität, als ökonomische (lohnkämpferische) Struktur angesehenen *Syndikalismus* und der *eigentlich politischen Tätigkeit*, die den Politikern, den spezialisierten Apparaten vorbehalten bleibt. Diese, in gewissem Sinn fiktive, Trennung ist gleichzeitig real, zu real. Sie ist Teil des politischen Systems. Sie ist ihm immanent und sogar in den daraus resultierenden Ver-

fall selbst integriert. Sie kann sich nicht von anderen Zweiteilungen absondern: Wissen und Handeln, Theorie und Praxis, Technik und Ideologie, Arbeit und Denken, Aktivität und Passivität. Die Trennung zwischen Politischem und Nicht-Politischem, ist, fiktiv und real zugleich, selbst politisch. Sie ist das Instrument einer Politik, über die sich die Macht und die Opposition Seiner Majestät einig sind. Hier aber entdecken wir vielleicht das Geheimnis, ein öffentliches Geheimnis, das der Kohärenz innerhalb der Inkohärenz.

Von der Leere angezogen hat die Spontaneität die Leere ausgefüllt. Sie überschwemmt die Auflösungen, sie füllt die Trennungen. Auf der Straße, in den Hörsälen, in den Fabriken verschwinden heute die Zweiteilungen zwischen Aktivität und Passivität, zwischen privatem und gesellschaftlichem Leben, dem Alltagsleben und dem politischen Leben, zwischen Fest und Arbeit, zwischen dem Platz des einen und dem Platz des anderen, zwischen Gesprochenem und Geschriebenem, zwischen Handeln und Wissen. *„Wenn die Ufer überschritten sind, gibt es keine Grenzen mehr“.* Die Spontaneität bedarf einer Richtungsweisung. Sie fordert ein Denken, in dem sie sich wiedererkennt, fähig, sie zu lenken, ohne sie zu brechen. Wer aber schlägt sich für das Denken, für das Wissen und die Wissenschaft? Die Theoretiker haben mehr als einmal den Irrtum begangen, nicht zu antworten. Die Illusionen der Spontaneität und die der Reflexion halten sich die Waage. Das Meer glaubt bis an die Sterne zu steigen, und die Spontaneität breitet sich aus wie die Elemente: sie erfaßt, was sich ihr bietet, einen leeren Behälter, und zerbricht ihn zuweilen. Die Reflexion bietet einen anderen Behälter, zuweilen vergebens, andere Formen, zuweilen umsonst.

Man versteht zu gut, daß in dieser paradoxen Lage die Macht sich fieberhaft bemüht, die von ihr geschaffene Leere zu füllen. Es war bisher ihre einzige schöpferische Aktivität. Sie hat jede Partizipation vernichtet. Es lebe die Partizipation! Sie hat die Entscheidung monopolisiert. Es lebe der Volksentscheid! Sie hat das Parlament diskreditiert. Es lebe die parlamentarische Demokratie! Der zentralisierte Staat wird nun in die Hand nehmen, was ihn verneint und vom Wesen her anficht. Nicht ohne die Anfechtung zu verbieten. Aus der Aktion wird Agitation und Spektakel und aus diesem Spektakel spektakuläre Agitation. Und lustig: *„Also nun, hierher spaziert und nicht woanders hin! Partizipiert mit ganzem Herzen. Stimmung! Los, singt! Tanzt!“* wird man denen sagen, die gern partizipiert, gesungen und getanzt hätten, wenn die Aufforderung daher käme, woher sie kommen müßte: von ihnen selbst.

Die ironische Beschreibung der Leeren, der vertikalen Einteilung der französischen Gesellschaft in drei dem *Ancien Régime* entsprechende Stände, darf nicht vergessen lassen, daß die wesentlichen Trennungen die horizontalen sind, die der Klassen. Auch darf die ironische Analyse der strategischen Intelligenz und der beschränkten Rationalität nicht eine Wahrheit verschleiern: die Macht als politischen Willen.

In Frankreich zeigen sich, vom politischen Willen her, drei Tendenzen.

*Die Altertümelnden.* Zahlreich, solide; die Partei der Solidität, die alte Partei der Wohlhabenden. Sie haben eine gesunde und einfache Ansicht von den bestehenden Verhältnissen. Für sie gibt es seit undenkbaren Zeiten das Gute und das Böse, die Ordnung und den Umsturz, die Leute mit gesundem Menschenverstand und die *„Rädelsführer“,* die unheilvolle Ideen predigen und Komplotte schmieden. Eine unerschütterliche Überzeugung: die Ordnung steht auf ewigem Grund und ist dennoch zerbrechlich. Wie kann man nur die Identität des Realen und Rationalen, wie sie der gesunde Menschenverstand und die moralische Ordnung leisten, erschüttern. Darin liegt das Geheimnis der Sünde. Der Teufel liegt auf der Lauer, der Bösewicht wartet auf seine Stunde. Diese Leute haben nie, aber auch nie Politik gemacht. Das ist sicher. Sie repräsentieren ja bereits. Was? Den gesunden Menschenverstand, die Gewißheit, die gesicherten Interessen, die Ordnung jenseits von Leben und Tod. Die Politik? Schrecklich. Freilich, die Altertümelnden warten auf ihre Stunde. Da sie immer Angst haben, warten sie stets darauf, sich bei dieser oder jener Gelegenheit revanchieren zu können. Sie leben ein wenig unterhalb der von ihnen gefürchteten Wirklichkeit. Ein wenig unterhalb der Aktion. Sie handeln kaum, es sei denn bösartig. Sie werden mitgezogen, vorwärts gestoßen. Nicht für lange. Sie kommen wieder auf die Beine, um das unter Kontrolle zu bekommen, was ohne sie, gegen sie gemacht wurde. Sie können sich sehr wohl in einer Partei des negativen Willens zusammenfinden, die sich selbst ausgeben und verstehen wird als Partei des Po-



sitiven, der Wahrheit, einer auf Bajonette gestützten Wahrheit. Auf ihrer Seite vermischen sich Vernunft und Unvernunft im Phänomen des guten bürgerlichen Gewissens.

*Die Modernisten.* Diese sind bei weitem interessanter. Mobil und mobilisierend erkennen sie mit Schärfe mangelnde Übereinstimmung, Brüche (die verschiedenartigen Wirkungen ungleicher Entwicklung), ohne jedoch das zugrundeliegende Gesetz zu erkennen. Die tiefen Widersprüche entgehen ihnen und fallen in die Sphäre außerhalb ihres Selbstverständnisses und ihrer Handlungen. Sie bleiben an der Oberfläche der Erscheinungen. Sie wollen zunächst einmal auf eine *„Herausforderung“* antworten, die Amerikas, die der Technik, die der Altertümelnden. Ihr Konzept der Bewegung und der Vernunft beschränkt sich auf dieses Aufholen. Stark im Rationalen, in *ihrer* Rationalität, installiert, versuchen sie, das Reale an sich zu ziehen und es auf die Ebene des Rationalen zu heben. Als Hegelianer erkennen sie die *„Imperative“* und *„Forderungen“* der *„unausweichlichen Gegebenheiten“* an. Frankreich auf die Höhe des Computers zu bringen, mit den Rückständen aufzuräumen, das sind die Prinzipien ihrer politischen Ehrbarkeit. Sie schließen sich nicht zusammen und bieten, wie man so sagt, ein weites politisches Spektrum. Sie vereinigen jene Apparate, die man noch immer *„geistige Familien“* nennt, in bürokratischer Weihe und Taufe. Da steht eine Familie den Leuten der Ordnung nahe; eine andere; es handelt sich um *Parvenus,* gefällt sich noch in großen Worten und bedient sich revolutionärer Rhetorik. In jeder dieser Familien sprechen Vater und Mutter und die Erben — Mädchen und Jungen — nicht dieselbe Sprache, noch haben sie dasselbe Verhalten. Aber diese Details sind kaum von Bedeutung. Wichtig ist, daß diese Leute existieren und sich für bedeutend halten; und es sein mögen und selbst oder über Zwischenpersonen handeln. Es handelt sich bei ihnen um die Umfunktionierer *par excellence* einer Bewegung, die sie nicht hervorgerufen haben, die aber von Interesse für sie ist und die sie interpretieren: die Bewegung rührt aus einem Rückstand auf diesem oder jenem Gebiet her. Diese Leute haben wenig Phantasie und viel Ideologie, die sie als solche ignorie-

ren: Ökonomen, die Ökonomismus betreiben, Technokraten, die Philosophismus betreiben. Diese Leute bilden die Partei der Bewegung mit ihren Grenzen nach unten und nach oben: kleinen und großen Reformern, die sich der Schwelle revolutionärer Transformationen nähern, vorsichtig, und stets bereit, wieder zurückzufallen. In dieser Partei der Bewegung (mit einem Maximum an Ironie zu gebrauchender Begriff) finden sich in voller Ebenbürtigkeit beieinander: die Leute der liberalen Mitte, die die Strukturen nur *„anpassen"* wollen — der mobile — fortschrittliche Flügel des französischen Kapitalismus, der der amerikanischen Herausforderung durch eine Strukturveränderung in den Betrieben und Universitäten begegnen will, indem er sich des Schocks bedient, den diese Strukturen erlitten haben — und schließlich die *„Marxisten"*, die etwas weiter gehen wollen, in Richtung auf das sowjetische Modell, in Richtung auf eine zentrale staatliche Planifikation.

Und hier schließlich die *Possibilisten*. Unter diesem Begriff, den wir ganz ohne herabsetzenden Beiklang benutzen wollen, kann man alle die zusammenfassen, die das „Feld der Möglichkeiten" für offen hielten oder noch für offen halten. Es sind Enthusiasten, die sich mehr für die Möglichkeiten interessieren als für die Wirklichkeit. Sie gehen also über die Wirklichkeit und zuweilen über das Rationale hinaus, um sogar das Primat der Phantasie über die Vernunft zu proklamieren. Sie erforschen das Mögliche und wollen einen Teil dieser Möglichkeiten verwirklichen. Zuweilen alle.

Man kann sich ein Gespräch zwischen einem feurigen jungen *„Possibilisten"* und jemandem mehr positiven vorstellen. Vorstellen? Dieser Dialog steht stellvertretend für tausend geführte Gespräche.

*A.* (Der Possibilist) — Die Revolution? Sie war möglich. Sie war da. Die Macht? Der Staat? Man brauchte sich ihrer nur zu bemächtigen. Der Staat zerfiel in Stücke. Zehn Millionen Streikende! Und wer streikte nicht? Bis hin zu den Ministerien, bis hin zum Staatsapparat, bis hin zur Polizei, sie schlitterten alle. Das gab es niemals zuvor, das wird sich niemals



wieder ergeben. Und die Bauern, die, in der Bretagne und anderswo, auf nichts anderes warteten als mitzumachen. Und schließlich handelte es sich nicht nur um den Streik, sondern um die an der Basis befreite, schöpferische Aktivität. Im Gärprozeß der Bewegung eröffneten sich neue Beziehungen. An der Basis. Die gesamte bürgerliche Gesellschaft stürzte zusammen. Was fehlte?

*B.* — Das ist genau die Frage. Was fehlte?

*A.* — Nichts. Gar nichts! Das bringt mich ja gerade zur Verzweiflung.

*B.* — Viel. Eine Führung. Eine Richtung. Eine Theorie. Ein Wille. Eine Strategie.

*A.* — Wir hielten die Produktionsstätten. Und auch das Kommunikationsnetz. Was blieb noch zu nehmen? Einige Paläste. Was fehlte? Einige Worte. Die Bourgeoisie für abgesetzt zu erklären, den Kapitalismus für annuliert, den Profit für beendet. Im Augenblick hätte sich in der Gesellschaft nichts geändert, nur für die herrschende Klasse und ihre Vertreter. Man hätte am Tag darauf wieder anfangen und dann die neuen Probleme angehen können: Verwaltung, Planung, allgemeine Ausrichtung des sozialen Lebens, kurz, auf globaler Ebene, die Strukturen des Überbaus.

*B.* — Ja, aber . . .

*A.* — Der Sturm fand nicht statt.

*B.* — Die den Befehl zum Sturm hätten geben können, haben ihn nicht geben wollen. Die den Sturm vorhatten, konnten den Befehl dazu nicht geben.

*A.* — Es gab den Verrat. Den großen Verrat vor der Geschichte, den Verrat derer, die sich revolutionär nennen und die Revolution aufgegeben haben. Wie können Sie Ihre Kaltblütigkeit wahren? Diese theoretische Unerschütterlichkeit? Ruhig nachdenken? Ich bebe vor Empörung! Daß man

eine reformistische Haltung hat, mag noch angehen. Aber daß man das revolutionäre Vokabular monopolisiert, daß man die lebendigen Kräfte mit Worten lähmt, das ist der größte Betrug aller Zeiten. Es gibt lästige Leichen. Wie kann man sich ihrer entledigen?

*B.* — Überlegen Sie. Die sich revolutionär nennen, haben vielleicht Gründe, ihre Ansicht geändert, sich in ein Kollegium Weiser verwandelt zu haben. Sie wissen, was sie wollen: die Legalität, die die Bourgeoisie ständig übertritt, von der sie sich trennt, nachdem sie sie errichtet hat. Sie beschuldigen Sie des Verrats. Sie beschuldigen Sie des Abenteurertums. Sie glauben, die anderen hielten sich an ein überholtes Schema; die anderen glauben, daß Sie sich an ein theoretisches Vakuum klammern, an ein Bilderbuchmodell des Aufstandes.

*A.* — Es gibt keinerlei Entschuldigung, keinerlei Grund dafür, die Macht und die bestehende Ordnung gerettet zu haben, als sie wankten. Ich sage Ihnen: man hat mit der Demokratie, mit dem parlamentarischen Spiel die bürgerliche Gesellschaft gerettet, die Macht selbst, die zu bekämpfen man sich den Anschein gibt.

*B.* — Um was aber an ihre Stelle zu setzen? Verstaatlichungen? Eine bessere Wirtschaftsführung? Eine erhöhte Zuwachsrate, eine bessere Verteilung des Nationaleinkommens? Eine weitergehende, zusammenhängendere Planung? Wenn der Reformismus revolutionär sein kann, ist zu seiner Durchsetzung wohl kaum ein blutiger Angriff nötig. In den — endlich reifen — Strukturen der gegenwärtigen Demokratie werden der Staat und der Staatsapparat bald in die geduldigen Hände der Weisen der Revolution fallen. Sie werden sie zum Wohle des Volkes und der Arbeiterklasse benutzen. Sie werden sie umändern.

*A.* — Unsinn! Absurd! Bis dahin wird die Bourgeoisie sich wieder gefangen haben. Man wird wieder zum Angriff übergehen müssen, und unter ganz sicher weniger guten Bedingungen, den dieses Mal waren die Umstände ausgezeichnet, unverhofft, vollständig. Die Diktatur des Proletariats über die Bourgeoisie? Sie war fällig, bei Unterstützung des ganzen Volkes.



*B.* — Ja, aber warum zum Sturm übergehen? Um die Macht zu ergreifen? Um den bestehenden Staat und seinen Apparat zu zerbrechen? Um ihn durch einen anderen Staat zu ersetzen. Aber welchen?

*A.* — Um die Gesellschaft zu verändern bis hin zur Art und Weise, auf die in einer Gemeinschaft gelebt wird. Warum den Staat, der unter dem Anschein der Stärke in Fäulnis überging, durch einen anderen ersetzen?

*B.* — Um eine analoge Gesellschaft zu schaffen, auf bessere Weise.

*A.* — Um sie von Grund auf zu verändern. Von unten bis oben. Von der sich verändernden Basis bis zur Spitze, die zerstört, enthauptet, entthront werden müßte.

*B.* — Also geht es für Sie nicht nur um wirtschaftliche Veränderungen, um korrekte Planung der Wachstumsraten?

*A.* — Es geht nicht mehr um politische Ökonomie. Es geht um alle Institutionen. Um die gesamte Gesellschaft. Um das menschliche Leben.

*B.* — Sie gehen rasch an die Arbeit.

*A.* — In einer solchen Situation muß man schnell handeln. Man kann die Gesellschaft nicht für lange Zeit jener außerordentlichen Dialektik aussetzen: sie unbeweglich machen, damit sie vollkommen von der Bewegung erfaßt und umorganisiert wird. Das Mögliche liegt nicht in den Grenzen der Planung und der Wachstumsrate. Das ist stupider Reformismus. Es handelt sich um etwas ganz anderes.

*B.* — Gut! Die Richtung. Die Orientierung. Wohin?

*A.* — Das muß noch erfunden werden, geschaffen werden. Neue Formen des gesellschaftlichen Lebens. Die Bewegung der totalen Revolution ist im Kommen. Man muß den Weg brechen, öffnen, ebnen.

*B.* — Ich verstehe Sie vielleicht, ich hätte aber gern, daß Sie etwas genauer werden.

*A.* — Das kann ich nicht. Denn es muß in der Bewegung, von der Bewegung ausgehend, erfunden, geschaffen werden.

*B.* — Die anderen, die Sie kritisieren, haben gezögert. Die, die Sie nicht ohne Grund beschuldigen, das bestehende soziale Gebäude gegen den revolutionären Elan verteidigt zu haben, stützen sich auf eine von Ihnen streng verurteilte These. Sie halten an ihr fest. Und gehen — mit Logik — nicht weiter. Diese Revolutionäre sind Logiker geworden, sie sind vorsichtig geworden. Die moderne Gesellschaft erscheint ihnen so komplex, daß man vor der Verantwortung zögert. Der Markt, die Bank-, Steuer-, Finanzmechanismen, was sind das doch für delikate Mechanismen!

*A.* — Sie spotten! Das hat Sie aufgehalten? Diese delikaten Mechanismen werden gesprengt und anders rekonstruiert. Wir hatten auf unserer Seite Leute, die wir aus den engen, sie erstickenden Rahmen spezialisierter und bürokratisierter Aufgabenbereiche befreit hätten: die Wissenschaftler, die Ökonomen, die Finanztechniker, die Ingenieure der Information. Denken Sie an eine bewußte Rekonstruktion der Gesellschaft von unten nach oben mit Hilfe der Wissenschaft.

*B.* — Und während des Überganges? Während der Aufbauphase?

*A.* — Alles wäre am nächsten Tag weitergegangen.

*B.* — Wie zuvor?

*A.* — Mit einer entscheidenden Änderung an der Spitze.



*B.* — Und glauben Sie nicht, daß die gesamte, so neu startende Gesellschaft . . .

*A.* — Auf neuen Grundlagen.

*B.* — Achtung! Eine neue Basis oder eine neue Spitze? Ich sage: diese so beginnende Gesellschaft hätte von neuem das ausgeschieden, was ihre Grundlage und ihr Ziel ist: den Profit.

*A.* — Worauf wollen Sie hinaus?

*B.* — Darauf, daß eine Theorie nötig ist. Mir scheint, daß Sie die Wissenschaft akzeptieren und daß Sie einiges Mißtrauen gegenüber der Theorie hegen. Was gebraucht wird, ist ein Gesamtprojekt. Das ist nicht leicht. Das improvisiert man nicht.

*A.* — Aber die Revolution ist ein Prozeß.

*B.* — Einverstanden.

*A.* — Dieser Prozeß hatte sich in Gang gesetzt.

*B.* — Er ist in Gang.

*A.* — Man hat ihn kaputtgeschlagen.

*B.* — Für den Augenblick. Ein derartiger Prozeß kann nicht unaufhörlich weitergehen, und, wenn es tatsächlich der Prozeß der Revolution ist, dann wird er sich so nicht zerschlagen lassen. Wenn die erste Revolution des 20. Jahrhunderts begonnen hat, dann wird ein Hindernis, ein Irrweg, sie nicht vom Weg abbringen.

*A.* — Die Bewegung hätte gleichzeitig mit ihren Aktionsformen ihre Formen der Organisation hervorbringen müssen.

*B.* — Sie haben Recht. Aber das Projekt?

*A.* — Vor der Bewegung, außerhalb von ihr und ohne sie kein ausgearbeitetes Programm.

*B.* — Einverstanden. Aber eine Konzeption, die der Bewegung die Richtung weist ...

*A.* — Die Selbstverwaltung! Ich wiederhole: Selbstverwaltung. Die Selbst ...

Hier verliert der Dialog sich im Tumult, dieser so oft geführte Dialog. Er endet an einem entscheidenden, heiklen Punkt: an der sich stets erneut ergebenden Problematik, die sich aus der institutionellen Krise und der Neubildung nicht eines Staates, aber einer Gesellschaft insgesamt ergibt. Wir werden noch oft darauf zurückkommen. Hier eine Unterbrechung, eine Pause zur Reflexion.

Kann es nicht manchmal sein, daß die politische Phantasie den politischen Willen verschleiert, den guten politischen Willen, der als guter *Wille* aufhört, politisch zu sein? Ausgangspunkt: die Anfechtung erschließt das Feld des Möglichen, wie die Philosophen sagen. Aber die Grenze zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen, schwer zu ziehen, ist stets leicht zu durchbrechen. Und zuvörderst in der Vorstellungskraft. Es lebe also das Möglich-Unmögliche. Zeigen wir die Bewegung, indem wir vorwärtsgehen. Das Mögliche? Die Veränderung des Lebens! Sicher. Aber wie? Wer Etappen und Momente definieren, einordnen, ausrichten und zeichnen will, der scheint die tiefe Mobilisierung der Kräfte, den elementaren Elan, der aus den Tiefen zum Gipfel drängt, gering zu schätzen. Es besteht in der Tat ein Risiko. Wenn alles möglich ist, ist nichts möglich. Es scheint der Bewegung der Spontaneität, der Anfechtung immanent zu sein, bis ans Ende der revolutionären Romantik zu gehen, Revolution in der Revolution zu machen. Ist das richtig? Absolut richtig? Reduziert diese Haltung nicht auf ihre Weise die Gesamtproblematik? Extrapoliert sie nicht von der (unabdingbaren, tiefen, notwendigen) Erfahrung einzelner Gruppen oder einer bestimmten einzelnen Gruppe, wenn diese auch bedeutend, wenn sie auch entscheidend war? Muß sich



im Laufe des revolutionären Prozesses eine bestimmte Gruppenideologie nicht selbst überwinden, während zugleich die Ideologien der verschiedenen *Gruppen* in die *Bewegung* gelangen? Darüber kann man sich Gedanken machen, darüber kann man reden: es gehört zur Problematik selbst ...

Ehe wir die Analyse weiterführen, die theoretische Unterbrechung beenden und eine Antwort auf die Probleme versuchen, müssen wir einige wesentliche Begriffe aufnehmen. Diese Unterbrechung war nicht vorbedacht. Sie scheint zur behandelnden *Sache* zu gehören, die nicht eine Sache ist, sondern ihr Gegenteil: *Bewegung, Ereignis*.

Hier das Bild des politischen Raumes in Frankreich (der Ausdruck *Raum* bezeichnet absichtlich etwas Starres). Den Kern bildet die Macht mit ihrem Apparat; in ihrem Schwerefeld einige Satelliten, einige ebenfalls harte Partikel, Instrumente dieser Macht, die ihrem Einfluß und ihrer Intervention dienen. Dort findet man eine Ideologie, oder, wenn man will, eine Theorie. So, wie es für Clausewitz den Begriff des absoluten Krieges gibt oder den absoluten Begriff des Krieges (seines Wesens), auf den hin die relativen Situationen und Strategien eingeschätzt werden, so hat sich ein Begriff absoluter Politik entwickelt, bei dem das Wirtschaftliche nur noch Mittel ist. Es handelt sich nicht mehr um das alte *„die Politik an erster Stelle"*. Es handelt sich um viel mehr: die völlige Ausarbeitung des Begriffes politische Strategie. Die *„Schlag auf Schlag"* durchgeführte Aktion und die kurzfristige Taktik haben keine Daseinsberechtigung mehr. Die Strategie ist nach und nach zum Wesentlichen geworden. Eine Aktion hat mehrere Ziele, mehrere Intentionen, darunter die, die weitere Entwicklung vorzubereiten.

Gegenüber befindet sich ein zweiter Machtkern, ein zweiter Apparat mit seinem Schwerefeld, seinen Satelliten, seinen Instrumenten. Und demselben, von Lenin und Stalin (und infolgedessen von Hegel und Clausewitz) ausgehend, entwickelten Begriff des politisch Absoluten. Diese beiden Machtkerne stehen sich gegenüber. Sie sind deshalb nicht symmetrisch oder gleichwertig. Die Strategien sind unterschiedlich, obwohl sie sich überschneiden und es auf beiden Seiten das gleiche Phänomen gibt: mit Institutionen identifizierte Menschen und mit Individuen identifizierte Institutionen. In welchem Maß entsteht auf diese Weise eine Dualität der Macht? Die Frage ist hier im Augenblick verfrüht, das Problem ihrer Konfrontation ohne Bedeutung. Interessant ist die Leere, die beide umgibt, diese ideologische und politische Leere, die die Macht im Reinzustand, die reine Staatsmacht, um sich schafft.

Die *Anfechtung* hat diese Leere ausgefüllt. Bisher wurde der originelle Charakter dieses Begriffes und dieser Praktik noch nicht völlig herausgearbeitet und formuliert. Aus und in dieser Leere geboren, wollte die Anfechtung das Wirtschaftliche (und die auf diese Ebene begrenzte Forderung) mit dem (an der Spitze, im Absoluten, auf der offenbar unzulänglichen Ebene des Staates errichteten) Politischen wieder verbinden. Wenn Institutionen und Menschen identisch werden, wenn die Autorität auf Legitimation verzichtet, weil sie es ist, die legitimiert, wie sollen sich dann die *„Subjekte"* zum Ausdruck bringen? Wie können sie sich auf die Eigenschaft als *„Subjekte"* berufen, um nicht länger *„Objekte"* der politischen Strategie zu sein und wieder handelnde Subjekte zu werden? Wie könnten sie sich anders Gehör verschaffen als durch die Erfindung neuer Aktivität? Die Anfechtung hat die sozialen und politischen Vermittlungsinstanzen ersetzt, über die die Forderungen sich auf globales Niveau ins Politische erhoben. Die Anfechtung richtete sich gegen das Institutionelle und infolgedessen gegen die mit Institution identifizierten Personen. Sie begrub die gewöhnlichen Trennungen unter sich. Es handelt sich nicht länger um das *„Subjekt"*, das allein als Individuum, als Bürger, als Vater oder Sohn, als Untergeordneter oder Chef spricht. Der, an den es sich richtet, ist nicht mehr die Person als Verantwortliche, als Privatperson, als Alltagsperson oder Person mit gesellschaftlicher Aktivität. Die Anfechtung kommt aus der Totalität und ist auf Totalität aus. Die meisten derer, die eine Bewegung erhofften und die Gesellschaft nicht in ihren Strukturen festgelegt sahen, rechneten damit, daß die Bewegung von einem *„starken Punkt"* der Gesellschaft ausgehen und zu Beginn einen heftigen Stoß gegen diesen starken Punkt richten würde. Beispielsweise hätten nach der Theorie von der *„neuen Arbeiterklasse"* die Techniker, das qualifizierte Personal unter den Arbeitern der in der technischen Entwicklung an der Spitze stehenden Industrien die Initiatoren, Speerspitze der gesellschaftlichen Transformation werden müssen. Diese quantitativ schwache, aber qualitativ wirkungsvolle Gruppe hätte die Distanz zwischen den rein wirtschaftlichen Forderungen und dem Willen zur Rätedemokratie, zur Patrizipation überbrücken müssen. Ebenso hätte, dem revolutionären Reformismus zufolge, eine Strategie von der industriellen Organisation ausgehen müssen und von einem Interventionsplan auf ökonomischer Ebene, um diese zu politisieren. Bei den Studenten

hätte man bei dieser Perspektive eine Bewegung von seiten der *„Naturwissenschaftler"*, die zum baldigen Eintritt in die Produktion bestimmt sind, erwarten können.

Aber die Bewegung nahm nicht auf diese Weise ihren Anfang. Zumindest in Frankreich nicht. Sie entstand unter den Studenten der geisteswissenschaftlichen Fakultät, genauer, unter denen der Sozialwissenschaften. Offensichtlich privilegiert, waren diese Studenten im allgemeinen, und die der Sozialwissenschaften im besonderen, doppelt geschlagen, und zwar auf praktischer wie theoretischer Ebene: durch den Mangel an späteren Arbeitsplätzen und an Perspektiven, mit der Aussicht auf eine gesellschaftliche Praxis ohne Entwürfe und Möglichkeiten. Die Bewegung entstand in einem sozialen Niemandsland, in einem Vakuum der Gesellschaft. Nicht irgendeinem Niemandsland, nicht irgendeinem Vakuum: einem abgesteckten Niemandsland, einem eingeschlossenem Vakuum, wenn man so sagen kann. Nach der Voraussicht Lenins bricht das schwächste Glied im Weltzusammenhang, aber auch im Innern einer Gesellschaft, in der von der Autorität aufrecht erhaltenen und illusorisch kohärenten Verflechtung der Überbaustrukturen.

Diese Bewegung hatte zunächst einen verneinenden Charakter. Das Vakuum ergibt sich für die Studenten weder allein aus dem Mangel an späteren Arbeitsplätzen, noch aus dem Mangel an Perspektiven. Diese Mängel haben sicher ihre Rolle gespielt, jedoch eine untergeordnete. Die Anfechtung einer *„subversiven"* Ideologie zuzurechnen, wäre grob. Der Mangel und das Gefühl des Mangels ergeben sich für die Studenten aus der heutigen Gesellschaft und aus dem, was sie ihr vorzuwerfen haben. Die Anfechtung? Sie besteht zunächst einmal in der Verweigerung der Integrierung, da man weiß, woraus diese Integration besteht, daß sie Unterwürfigkeit bedeutet, daß sie Spaltungen mit sich bringt. Die Anfechtung ist die globale, absolute Ablehnung von erahnten oder erfahrenen Entfremdungen. Sie ist der Wille zur Uneinnehmbarkeit. Die im Negativen und in der Verneinung geborene Bewegung ist radikal ihrem Wesen nach. Anfechtung existiert radikal oder existiert nicht. Sie kommt nicht von einem einzelnen „Subjekt", von einem *„als ob"*. Ihre Radikalität ergibt sich daraus, daß sie in der Tiefe unter den Wurzeln des organischen, institutionellen, gesellschaftlichen Lebens: unterhalb der *„Basis"* entsteht. Von diesem verborgenen Ursprung, den sie aufdeckt, geht die Anfechtung bis hinauf zu den politischen Spitzen, die sie ebenfalls durch Ablehnung entlarvt.



Man kann sagen, daß Jugend eher sich durch einen *„Bezug zur Welt"* (J. Berque) als durch ein Alter definiert. In der Anfechtung manifestiert sich Jugend nicht naiv und barbarisch. Ultrareaktionäre These. Sie zeigt sich nicht nur enthusiastisch und mutig bis zur Waghalsigkeit. Sie erweist sich als *unreduzierbar*. Sie erträgt den reduziert-reduzierenden Charakter der spezialisierten Tätigkeiten einschließlich der politischen Apparate schlecht. Die Einschränkungen — réductions — auch nur im Namen dessen, das einschränkt, ins Auge zu fassen, ist nicht zulässig, selbst wenn man dazu neigt, ihre Härte zu rechtfertigen. Diese Ablehnung *definiert* die Anfechtung. So sehr, daß die Ablehnung zuweilen die Theorie selbst trifft, denn die theoretische Tätigkeit, die des analysierenden Gedankens wie die des Gesamtheit darlegenden Denkens ist unausweichlich (aber in dialektischem Sinn) spezifiziert und somit spezialisiert. Hier decken sich zwei Dinge: die Wissenschaft von der Gesellschaft überwindet in dem Maß, in dem die Kenntnis dieser Gesellschaft zur Totalität tendiert, die Brüche und Spaltungen; dieses Wissen unterstützt und legitimiert sogar die spontane Haltung der Jugend. Die Anfechtung richtet sich gegen die Arbeitsteilung, gegen die soziale Festigung der technischen Arbeitsteilung in einer bürokratischen Hierarchie. Die technische Arbeitsteilung kann als zu überwindende Gegebenheit akzeptiert werden. Die gesellschaftlich geweihte und ausgenutzte Arbeitsteilung wird zurückgewiesen. Das wirft Probleme auf. Voller Verachtung weist die Anfechtung mit einer Geste die Ideologie des Glückes als passiven Konsumakt und die der Annehmlichkeit des reinen Betrachtens, des reinen Spektakels zurück. Was will sie an seiner Stelle? Die Aktivität, die Partizipation! Aber eine effektive, unaufhörliche, gesellschaftlich wirksame und verankerte. Was weitere Probleme aufwirft.

Die Anfechtung entstand also aus einer latenten institutionellen Krise; sie macht eine offene Krise daraus, die die Hierarchien, die Mächte, die Bürokratisierung in Frage stellt, die die gesamte französische Gesellschaft vergiftet hatten. Diese radikale Anfechtung kann gar nicht anders, als ihre verneinende Aufgabe zu Ende zu führen: greift die Verneinung doch die kolossale Masse des *„Positiven"*, des *„Realen"* im Bestehenden an. Sie zerfrißt eine Rationalität, die vorzeitig mit dem Realen und dem von ihr blockierten Möglichen identifiziert wurde. Die illusorische Einheit des politischen Staates mit der sozialen Hierarchie, diese Einheit, die sich auf die von ihr geheiligten Parzellierungen gründet, auf die unerträgliche Parzellierung von alltäglichem und öffentlichem Leben, von Denken und Handeln, von der Produktion materieller Güter und der nicht-materieller (von *„kulturell"* genannten Werken und Gütern), dieses fiktiv einheitliche Gebäude sieht sich an der Grundlage unterhöhlt. Und genau in die von dieser illusorischen Einheit gelassenen Leere stößt die Anfechtung. Sie tendiert, das Vakuum auszufüllen, aus dem sie entstand. Sie überbrückt den Abgrund, der die (wirtschaftliche, zahlenmäßige, auf die Ebene der Gewerkschaften begrenzte) Forderung und das Politische trennt, indem sie die spezialisierte Politik, die der politischen Apparate, verneint. Entstanden aus der Forderung an das Bestehende, endet sie ihrem eigenen Stil entsprechend im Politischen, in einer dialektischen Bewegung: kritische und theoretische Anfechtung, anfechtende Praxis, theoretische Reflexion dieser Bewegung.

Die Anfechtung entsteht spontan. Sie definiert sich als Spontaneität, mit dem Horizont und den Grenzen der Spontaneität. Freilich, es gibt keine absolute Spontaneität. Das *„Wilde"* ist nur eine intellektuelle Fiktion. Zur Explosion der Spontaneität gehören Bedingungen, die sie vorbereitet haben.

In einer sehr berühmten Diskussion mit Rosa Luxemburg hat Lenin sich abschätzig über die Spontaneität geäußert. Warum? Weil für ihn zur revolutionären Bewegung die Verbindung zwischen Praxis und Theorie, zwischen Klasseninstinkt und begrifflicher Erkenntnis gehörte. Lenin rechnete die Spontaneität zu den subjektiven Elementen und Faktoren der Situation. Er rechnete nicht mit einem Fall, in dem die Spontaneität direkt auf objektiver Ebene ansetzen und als solche politisch eingreifen würde. Nach Lenin ist es Aufgabe der revolutionären Partei, die Spontaneität in ihrem Keim zu verstehen und zu überwältigen, um sie zu lenken und zur politischen Reife zu führen. Seitdem wurde die Kampagne gegen die Spontaneität im Namen der Wissenschaft, im Namen des als Technik verstandenen Aufstandes, im Namen der Organisation geführt. Dadurch, daß man zuweit geht in diesem Dogmatismus und die Spontaneität als null und nichtig ansieht und sogar als in ihrer Essenz irrational, gibt man den Versuch auf, ihre versteckten oder manifesten Gründe zu verstehen. Man erklärt sie im Namen einer Rationalität, die sich marxistisch und dialektisch versteht und sich dennoch absolut gibt, zu einer spezifizierten, als Feind betrachteten Irrationalität. Wenn aber die Erkenntnis ihre Aufgabe nicht erfüllt, wenn sie, dogmatisch, systematisch, institutionalisiert, den Ursprung der Spontaneität nicht erkennt, dann hat die Erkenntnis versagt. Sie desorientiert anstatt zu orientieren.

Darüber hinaus lösen sich die dogmatischen Illusionen wieder auf. Wenn auch die Erkenntnis, die Wissenschaft und die Strategie zur Führung des Kampfes notwendig sind, so schlägt sich doch wer für die Wissenschaft? Niemand. Wer riskiert auch nur das Geringste für die Strategie als solche, als Form der Rationalität? Niemand. Ideologie, soweit sich Ideologie findet, ist nicht Erkenntnis. Die theoretische Reflexion und die Praxis lösen die Ideologien auf. Und dennoch werden sie zuweilen von einer der Spontaneität immanenten Ideologie stimuliert. Man darf sie nicht im Namen der Erkenntnis töten. Gerade das ist eine Besonderheit des Dogmatismus: die spontane Ideologie zu töten anstatt sie als solche zu verstehen, sie, wenn der Augenblick gekommen ist, nicht zu früh und nicht zu spät, auf eine sie überwindende Praxis hinzulenken.

Ohne Spontaneität gäbe es weder Ereignis noch Bewegung. Nichts wäre geschehen. Infolgedessen ist die Spontaneität der Feind aller Macht. Ohne deshalb eine Macht darzustel-

len. Sie hat ihre Bedingungen, somit ihren Sinn. Was bedeutet die Spontaneität, eingedenk des Faktums, daß sie *per difinitionem* dem Institutionellen entgeht?
Daß der Rückstand sich akkumuliert, daß er zu einem Phänomen der Anhäufung wird, ist ein seltsames Zusammentreffen. Denn es handelt sich nicht allein um den Rückstand der Universität (in ihrer Ideologie, ihrer Pädagogik, ihrem Inhalt und der Form ihres Unterrichtes) hinter den Bedürfnissen des Marktes, der materiellen und nicht materiellen Produktion, der technischen und sozialen Arbeitsteilung. Das alles ist nur ein Aspekt des Zusammenfalls. Es handelt sich auch um das Zurückbleiben der Gehälter hinter der Produktivität, hinter den *„Bedürfnissen"*, die im Namen der Konsum-Ideologie stimuliert werden. Es handelt sich auch und vor allem um das Zurückbleiben des Wirklichen hinter dem Möglichen, um das Zurückbleiben des Bewußtseins *hinter sich selbst* (was sich mit einem Satz aufholen läßt) und schließlich um das Zurückbleiben der Revolution hinter sich selbst (der am schwersten aufzuholende Rückstand). Es geht also um die Gesamtheit der Rückstände, Brüche und Unstimmigkeiten in der französischen Gesellschaft. Und in der modernen Welt. Die Immobilisten und Archaiker haben nicht umsonst existiert, gedacht und gehandelt. Ein Teil des (ideologischen, institutionellen) Überbaus hinkt noch hinter den Forderungen der industriellen Produktion, der Organisation, Planung und Programmierung her. Auf höchster Ebene ist man bemüht, diesen Rückstand in einem historischen Augenblick aufzuholen, in dem diese *„Forderungen"* bereits fast überholt sind. Schon jetzt tut sich ein neuer Rückstand auf, der zwischen den Forderungen der industriellen Produktion und den Notwendigkeiten der sich herausbildenden urbanen Gesellschaft. Wer befaßt sich mit diesen neuen Unstimmigkeiten, die sich den früheren hinzufügen und die den Kulminationseffekt steigern? Die kritische Reflexion über die Rolle der spezialisierten politischen Apparate, über die Ideologien und die Institutionen, über die sie umgebende Sphäre des Terrors muß auch diese Tatsachen umfassen. Was hat sich aus der Summe der Rückstände ergeben? Nicht nur eine allgemeine Verschlechterung der Gesellschaft und ihres Staates, sondern ein derartiger Zustand, daß eine harmlos aussehende Randerscheinung (die Studentenbewegung) Wirkung auf die Gesamtheit hatte und die Spontaneität entfesselte.
Die Demonstrationen fanden auf der Straße statt. Auf der Straße manifestierte sich die Spontaneität: an einem von den Institutionen nicht besetzten sozialen Ort. Um sich dann auf die Institutionen auszudehnen. Diese Besonderheit der Bewegung weist bereits darauf hin, daß wir es mit zum Teil neuen und originellen urbanen Phänomen zu tun haben. Daß die Straße politischer Ort wurde, war Hinweis auf die politische Leere in den spezialisierten Orten. Der gesellschaftliche Raum orientierte sich neu. Was nicht ohne Risiken ging und geht. Die in die Straße getragene politische Praxis läßt die (ökonomische und soziale) Praxis beiseite, die ihren Sitz an festbestimmten Orten hat. Daher die Gefahr neuer Unstimmigkeiten.
Mit der Spontaneität, mit der Straße als politischem Ort, ergab sich wieder neu die Tatsache und das Problem der *Gewalt.* Sie gehört zur Spontaneität und infolgedessen zur herausfordernden Problematisierung, zu Kräften, die nach einer Orientierung suchen und die nur existieren, wenn sie aktiv sind. Auf diese Weise holt die Geschichte auf, die zum Nutzen der Macht fixiert, angehalten, von der Macht zu ihrem Vorteil beherrscht schien. Es ist vielleicht nicht unnütz, den Unterschied und die Verbindung zwischen latenter und offener Gewalt ins Gedächtnis zu rufen. Die Macht kann sich mit der latenten Gewalt begnügen. Sie zieht es vor, ihre Möglichkeiten zu brutaler Intervention nicht auszuüben. Es gehört zu ihrer seit Machiavelli durchdachten Strategie, sie in Reserve zu halten. Die Regime, die bei jeder Gelegenheit von der polizeilichen und militärischen Repression Gebrauch machten, waren nicht auf der Höhe des Begriffes von absoluter Politik. Diesem Begriff nach darf Gewalt nur eingreifen, um den Gegner endgültig zu erledigen; bis zu diesem Augenblick hin würden Teilinterventionen und Drohungen nur dazu dienen, diesen Gegner als Gesprächspartner aufzuwerten. Was man nicht tun soll, es sei denn, bewußt. Die latente Gewalt bringt jedoch die Gegengewalt hervor, die die Gewalt denunziert, die ihr hinderlich sein und sie zwingen kann, sich in einem entscheidenden Schlag völlig zu enthüllen. Das

kann so weit gehen, daß die Gewalt sich abnutzt und daß die Gegengewalt sie bricht. Diese Umstände könnten zur Romantik von der reinen Gewalt verführen. Sie impliziert eine Philosophie: die Ontologie der bedingungslosen Spontaneität, Metaphysik der Gewalt. Nach der langen Periode, in der der Klassenkampf sich in der Geschichte und der Historisierung verwischte, mit der friedlichen Koexistenz, mit der Stagnation der gesellschaftlichen Verhältnisse und den „unbewußt“ akkumulierten Rückständen begünstigen die Umstände die Wiedergeburt dieser Philosophie. Für die Jugend beginnt nach der Zeit des *„yeah-yeah“* die Zeit der Tragödie. Mit dem Zusammenbruch der Ideologien von gesellschaftlicher Harmonie, von der Nivellierung sozialer Gegensätze und vom sozialen Wachstum wächst die Versuchung eines neuen Absoluten. Hörte man in Paris das schreckliche: *„Viva la muerte!“*? Ganz sicher nicht. Die Ehre der Leute, die der schwarzen Fahne folgen, liegt darin, daß sie niemals das Leben anderer, Freunde oder Feinde, einsetzen, ohne das ihre vorbehaltlos zu riskieren. In dieser Ehre, in diesem Willen liegt eine große Gefahr für eine *„Welt“* ohne Ehre, die keinen anderen Willen hat als den, zu dauern.
In Wirklichkeit entspricht die Spontaneität nicht nur den akkumulierten Unterlassungen und Rückständen. Als Symptom deutet sie auf neue Widersprüche hin, die über den alten, verborgenen, verwischten, *reduzierten,* nie gelösten liegen. Mit dieser dramatischen Verwicklung muß die theoretische Analyse sich beschäftigen, bis es ihr gelingt, sie zu erhellen. Unter Benutzung eines durch die Umstände und das Ereignis verfeinerten und zugespitzten Instrumentes: des dialektischen Denkens. Es schien abgestumpft. Es war abgestumpft. Wenn es der dialektischen Analyse nicht gelingt, die (alten und neuen) Elemente der Situation zu erfassen, ist die Folge Hoffnungslosigkeit. Aus der Einsicht in den Gebrauch der Gegengewalt kann sich auch ein tragisches Bewußtsein ergeben, das dem dialektischen Begriff des Werdens ebenso entgegengesetzt ist, wie er es dem *„Strukturalismus“* als Ideologie der Immobilität war. Anders gesagt, der Spontaneität nach Möglichkeit Rechnung tragen heißt auch, ihre Grenzen aufzeigen. Und das im Namen einer Theorie, die die reine Spontaneität beiseite zu lassen neigt.

## 8. Strategien der Einverleibung und Einverleibung von Strategien

Die Analyse der Strategien birgt einige Überraschungen. Sie befaßt sich mit Handlungen und einer Aufeinanderfolge von Handlungen, von denen angenommen wird, daß sie vorbedacht waren. Sie befaßt sich mit der Macht und den von ihr, auch das wird vorausgesetzt, auf lange Sicht getroffenen Maßnahmen. Die Macht (wobei wir die Staatsmacht meinen) impliziert die mögliche oder tatsächliche Gewaltanwendung. Darüber hinaus impliziert sie ein Denken. Ohne dies geht die Macht der ihr zur Verfügung stehenden Mittel verlustig. Sonst zerfällt sie; Verschwörung, Staatsstreich, Morde werden dann unvermeidlich. Jedes Denken hat nun aber seinen Ausdruck. Die Macht bedient sich also des Wortes und des Verbums. Sie ruht auf dem Verb, aber nur insoweit als das Verb den Gebrauch der Macht kanalisiert. Das soll nicht heißen, daß die Macht nur ein Wort wäre.

Die strategische Analyse geht ein Risiko ein und kommt nicht ohne eine Illusion aus: bei den Herrschenden außerordentliche Intelligenz und politisches Genie vorauszusetzen. Irgendeine Maßnahme, die auf rein empirischer Basis getroffen wurde, läßt sich später als strategische Entscheidung interpretieren und kann danach aussehen. Dieser Umstand ist nicht schlimm; eine empirisch getroffene Maßnahme findet hinterher ihren Platz in der Strategie, dem Gegenstand der Analyse.

Heutzutage erreichen die politischen Strategien, es sei denn, wir irren, einen hohen Grad an Feinheit. Man plant auf lange Sicht. Hier besteht ein Bezug zum Begriff der *„absoluten Politik“*. Man gestattet dem Gegner Initiativen, um abtrünnigen und wankelmütigen Verbündeten zu zeigen, wie notwendig man für sie ist. Die Coups der Macht haben mehrere Wirkungen. Sie können den möglichen Gegner aufwerten, indem man die allgemeine Aufmerksamkeit auf ihn lenkt, indem man diese Aufmerksamkeit von den wirklichen Problemen weglenkt, indem man die Aktion der relevanten Kräfte innerhalb des relevanten Prozesses verschleiert. In diesem Sinn wählt die Macht sich ihren Gegner, das dazugehörende Kampfgelände und den Einsatz. Niemand ist sich heute im unklaren darüber, daß die Macht die Studenten-

bewegung am Anfang zwar nicht förderte, sich aber doch entwickeln ließ. Warum? Um die Archaiker und die Archaismen zu erschüttern, um die Rückstände aufzuzeigen und für die Maßnahmen den Weg zu öffnen, die sie in gewünschtem Sinn aufgeholt hätten. Die Bewegung ging dann über ihren ursprünglichen Rahmen hinaus und bewies die Gefahren dieser Strategie.

Die Strategie hat, wenn sie im Rahmen der absoluten Politik auch eine gewisse Einheit bewahrt, doppelten Charakter. Die eine Strategie ist augenscheinlich, öffentlich, veröffentlicht. Die andere ist verborgen und geheim. Die erste, deren Offensichtlichkeit nicht ihre Wirksamkeit ausschließt, nähert sich der Taktik, doch gehört sie zur Strategie. Die zweite, die auf lange Sicht, enthüllt sich nicht. Sie schimmert nur durch die Pläne, wenn man aus den werbemäßigen, propagandistischen, überredenden oder terrorisierenden Formen, die die sogenannten öffentlichen Meinung alarmieren und beeindrucken sollen, deren politischer Charakter herausdestilliert.

Jede Strategie läßt sich auf Kräfte ein, die über den von ihr abgesteckten Rahmen hinausführen können. Diese Kräfte stehen nicht außerhalb der Logik, sie sind einkalkuliert. Sie sollen, fixiert, eingefangen oder zerstört werden. Daraus ergeben sich neue Gefahren. Wie bei jeder strategischen Planung hat die Führung die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: die Chancen des Gegners auf ein Minimum zu reduzieren oder den eigenen Chancen ein Maximum an Erfolgsaussicht zu geben. Es gibt keine taktische und strategische Operation, die ohne Risiko verliefe. Strategische Projekte und ihre Ansätze bewegen sich in den Begriffen von Chancen und Wahrscheinlichkeiten. Die das *„Abenteuer"* fürchten und es im Namen einer Situationslogik oder einer auf die Logik reduzierten Situation ausschließen, haben entweder keine Strategie oder wollen keine haben, oder aber sie verbergen sie hinter dieser Logik. Die strategische Logik ist keine formelle, sondern eine dialektische Logik.

Zum Verständnis der Strategie müssen einige, in ihrer Formulierung einfache Fragen gestellt werden: „Wer? wie? warum?" Die Antwort ist niemals leicht zu geben, denn es geht darum, den wirklichen Gegner und die wirklichen Ziele zu bestimmen. So bestimmt zum Beispiel derjenige, der auf der Ebene der absoluten Politik die Initiative zur strategischen Operation ergreift, einen Gegner, bei dem zu fürchten steht, daß die angewandte Strategie nicht nur ihn trifft oder aber, daß die Strategie selbst in der Aktion überrollt wird. Indem er den Gegner als *„legal"* bezeichnet, will er ihn zwingen, in der Legalität zu bleiben, bereit, ihn eines Tages im Namen dieser Legalität zu treffen. Der wirkliche Gegner besteht in der Gesamtheit der Kräfte, die den abgesteckten Rahmen sprengen können. Der fiktive Gegner sieht sich gezwungen, sein Hinterland zu überwachen, um das Spiel der Legalität nicht zu verderben. Gleichzeitig verfügt er über einen Manöverrierspielraum, der ihm diese Kontrolle ermöglicht. Die allgemeine Aufmerksamkeit richtet sich auf das Terrain, auf dem das politische Spiel gespielt wird. In Wirklichkeit jedoch verlief die wahre Aktion woanders, nicht allein auf der Straße, sondern zwischen den den abgesteckten Rahmen sprengenden Kräften, die sich weder an das Spiel noch an seine Regeln halten.



Daß die Initiatoren einer Aktion, diejenigen, die sie vorangetrieben und ausgeführt haben, sich von denen desavouiert sehen, die ihren Nutzen aus ihr ziehen, ist in keiner Weise neu. Das neue Element ergibt sich aus der Tatsache, daß eine Strategie niemandem gehört. Wer sie gut zu Ende zu führen weiß, bemächtigt sich ihrer. Worin besteht eine Strategie? Aus einer Form. Der Inhalt dieser Form besteht aus den Aktionsmitteln, aus den Handlungsinstrumenten.

Ein politischer Führer kann eine Strategie entwerfen, ohne die dazugehörigen Mittel zu haben, ein anderer sie ihm mit den zu ihrer Ausführung nötigen Mitteln nehmen. In einer historischen Epoche, seit 1933, war eine Strategie auf internationaler Ebene, die für Frankreich *„Unabhängigkeit, Größe, Wohlstand"* einschloß, durchaus denkbar. Sie drängte sich sogar auf. Kleinkarierte Politiker konnten sich nicht dazu aufschwingen. Sie blieben bei der Taktik: Wahlfeilschereien im Innern, Augenblicksbündnisse nach außen. Zu die-

sem Zeitpunkt verstand es das Oberhaupt des gegenwärtigen französischen Staates, die Strategie in die Hand zu bekommen, indem er sie der Opposition nahm. Während seiner Aktionen auf den Gipfeln internationaler Politik vernachlässigte er ein klein wenig die internationalen Realitäten und die inneren Probleme. Was will er heute, im Mai-Juni 1968? Die auf nationaler Ebene einzig denkbare Strategie in die Hand bekommen. Die Virtuosität des Strategen im Rahmen des Begriffes *„absoluter Politik"* geht so weit, daß er die Situation nutzt, die er selbst hervorgerufen hat: die Leere. Worum geht es? Um die Rekonstruktion des gesellschaftlichen Lebens. Deren wesentliche Bedingung ist die aktive Selbstbestimmung der gesellschaftlichen Gruppen (Studenten, Jugend, Arbeiter, Techniker). Hätte die Opposition eine Strategie ausgearbeitet, so hätte sie ein Programm der allgemeinen Räteherrschaft vorgelegt, statt sich mit einigen Verbesserungsvorschlägen in bezug auf die Planifikation zufrieden zu geben oder damit, einige Verstaatlichungen innerhalb der gegenwärtigen staatlichen Grenzen ins Auge zu fassen. Sie ist also in gewisser Weise entwaffnet, verwundbar. Der offiziellen Strategie fehlt es nicht an Waghalsigkeit. Sie läßt sogar die Aussicht auf einen dritten Weg (den berühmten *„dritten Weg"*) zwischen Sozialismus und Kapitalismus. In dieser Hinsicht darf man sich heute fragen, ob diese Strategie über die nötigen Mittel zu ihrem Gelingen verfügt. Daß der Staat die soziale Leere, die durch ihn um den Staatsapparat geschaffen wurde, auszufüllen sucht, daß er vom Gipfel verlangt, was nur von der Basis kommen kann, ist nicht das äußerste Paradox absoluter Politik?



Um diese Situation zu analysieren, bedürfte das dialektische Denken neuer, gut definierter Begriffe, die jedoch vorübergehende, ungewisse Elemente bezeichnen. Die Macht? Handelt es sich um die Macht eines Schattens oder den Schatten einer Macht? Sicherlich nicht. Vor den Herrschenden gibt es Schaltpulte. Beim Druck auf diesen Knopf, auf diesen Hebel setzt sich eine reale Kraft in Bewegung. Und dennoch hat das Gespenst der absoluten Politik, das sich über Europa und über der Welt erhebt und auf wenig vorteilhafte Weise das Gespenst des Kommunismus ersetzt, etwas Irreales. Es vereinigt alle Phantasmen des Machtwillens, alle an den Staat gebundenen juristischen und politischen Fiktionen. Es behauptet sich und läßt sich bejubeln genau in jenem historischen Augenblick, in dem es um sich die Leere des Schreckens geschaffen hat. Die gesamte Gesellschaft aber muß rekonstruiert werden, denn ihr Überbau — das, was bewirkt, daß eine Gesellschaft eine Gesellschaft ist und nicht ein Aggregat — ist zusammengebrochen. Der Begriff absoluter Politik läßt die Staatsmänner glauben, daß diese Gesellschaft von der Macht her rekonstruiert werden muß und kann. Delirium einer Rationalität, die ihre Grenzen nicht erkennt.

Die Doppelherrschaft charakterisiert nach Lenin revolutionäre Situationen. Eine Macht sinkt, eine andere steigt auf. So während der Kommune die sogenannte republikanische Regierung und das Zentralkomitee der Nationalgarde. So 1917 die den Kerenskisten in die Hände gefallenen Macht und die Sowjets. Gibt es heute (Ende Mai, Anfang Juni 1968) eine mögliche oder wirkliche Doppelherrschaft in Frankreich? Man könnte es glauben. Auf der einen Seite sammelt sich die Bourgeoisie mit ihren Verbündeten unter der Fahne der Republik und der Freiheit *(„befreit unsere Fabriken")* und auf der anderen die Arbeiterklasse mit ihren Verbündeten unter der Fahne der Demokratie und der Freiheiten. Dennoch handelt es sich nur um einen Schein (mit dem Vorbehalt, die in der dialektischen Überlegung liegt, daß *„jeder Schein eine entwicklungsfähige Realität enthält")*. In Wirklichkeit bilden die beiden beherrschenden Machtzentren nur eine Macht, insofern als sie beide auf demselben

Terrain stehen, dem der Legalität des bestehenden Staates und des parlamentarischen Spiels. Infolgedessen finden sich auf dem Terrain der politischen Operationen zwei Kräfte, aber eine einzige Macht.

Für Menschen, die sich mit Institutionen identifizieren, für Staatsmänner, ist die Doppelherrschaft undenkbar, unerträglich. Man spricht auch kaum davon. Und wenn man davon spräche, dann, indem man dem Begriff seinen Inhalt nähme. Während das Parlament noch vor einigen Tagen wie das Symbol der sozialen und ideologischen Leere um die absolute Politik erschien, während seine Debatten durch ihren Mangel an Problematisierung tief enttäuschten, scheint die zweite Kraft die Wiederherstellung des parlamentarischen Lebens zu beabsichtigen. Damit riskiert sie, sowohl diese Leere zu verschleiern als auch den Mangel an vermittelnden Instanzen zwischen den Apparaten und der *„Basis"* zu verhüllen und dem *„Klassen"*feind die so wiederauferstandenen Institutionen zu überlassen. Davon einmal abgesehen, scheint die Position mit einer großen Logik gehalten zu werden, die unglücklicherweise die allgemeine Logik eines Systems zu retten droht, das seine Kohärenz verloren hatte.

Das überraschendste Charakteristikum an der französischen Situation in diesen als *„historisch"* bezeichneten Stunden war und ist noch die Existenz einer dritten Kraft: die Herausforderung und Spontaneität der Straße. In einer Hinsicht war und bleibt diese Macht außerhalb der Macht die wirklichste und handlungsfähigste. Die Erschütterung einer Gesellschaft oder vielmehr das Aufzeigen ihrer institutionellen Krise setzt eine wirkungsfähigere Macht voraus. Jedoch will es dieser Macht nur mit Mühe gelingen, sich zu konstituieren, sich des Bewußtseins ihrer selbst zu versichern. Wie könnte diese Bewegung als zunächst negative, schließlich durch das Ausmaß der Herausforderung und der Bewegung positiv gewordenen Kraft zur Macht werden, da sie doch von deren Negierung ausgeht? Wie kann aus Herausforderung Institution werden? Das Wiederaufleben der Spontaneität, ihr die Löcher und Leerräume der Gesellschaft erfüllender Elan hat zunächst einmal zur Folge, daß die Umrisse dieser Leere sichtbar werden. Die Spontaneität beschwört und vergegenwärtigt in der Tat eine grandiose Möglichkeit: die Rekonstruktion der Gesellschaft von unten nach oben, eine sich in der Bewegung bildende und von der Bewegung aus sich einrichtende Demokratie, in der, ausgehend von einem Netz von Basisorganismen, alle Interessen, Ansprüche und Freiheiten präsent wären (und nicht nur repräsentiert würden). Diese von der Basis geschaffene Demokratie steht in starkem Gegensatz zur von oben dirigierten und für oben reservierten Republik (öffentlichen Angelegenheit). Sie stellt, ausgehend von einer teilweisen Zersetzung und Auflösung des bestehenden Staates, die These vom demokratischen Staat in Frage. Was dachte Marx in dieser Hinsicht? Daß die Demokratie sich in einem Widerspruch entwickelte. Sie impliziert einen Staat, sie tendiert zur Abschaffung des Staates, ohne die sie sich selbst vernichtet. Es entsteht die Möglichkeit einer Wiederherstellung der sozialen Vermittlerinstanzen im immensen sozialen Raum, der sich zwischen den Zentren absoluter Politik mit ihren Apparaten und Aktionsinstrumenten und der sozialen Praxis an der Basis erstreckt. Zur Zeit könnte es sein, daß diese Möglichkeit nur einfach Möglichkeit bleibt. Sollte sich das bewahrheiten, hätten wir einer kolossalen Bewegung beigewohnt, einem Generalstreik nicht ohne politischen Gehalt, dessen politischer Gehalt aber im Keim erstickt worden wäre. Die Geschichte hätte eine revolutionäre Situation ohne Revolution geboten. Die Öffnung einer unzweifelhaft bereits rissigen Mauer hätte der Bewegung keinen erfolgreichen Weg ermöglicht. Umsonst hätten sich mit der Abschaffung der vermittelnden Instanzen die Klassen direkt gegenübergestanden, und die Arbeiterklasse würde über die souveräne Macht und den Nationalstaat erneut als Klasse regiert. Umsonst wäre die (Wahl- und Parlaments)taktik für einen Augenblick der Strategie gewichen. Umsonst auch wären die großen Ideologien des Wohlstandes, des Ökonomismus, der absoluten Politik und des Staates von den Herausforderern erschüttert worden.



Aber ist diese erneute Leere möglich? Wird man die Auflösungen und Parzellierung zwischen dem Wirtschaftlichen,

dem Sozialen und dem Politischen sich erneut herausbilden sehen? Zwischen dem täglichen Leben und den Stratosphären der Kultur und der Macht? Zwischen der Passivität auf der einen Seite und der Macht zur Entscheidung auf der anderen? Wird man von neuem die Ideologie der Konsumgesellschaft herrschen sehen, ergänzt durch die Ideologie von der *„Ideologielosigkeit"?* Das scheint unmöglich. Es scheint sehr wahrscheinlich, daß die Bewegung nach einem Rückgang wiederersteht, zweifellos an anderer Stelle und auf andere Weise. Die dritte Kraft, die in nichts ein *„dritter Weg"* ist, wird Projekte und Ideen hervorbringen, eine von unten bis oben veränderte soziale Praxis. Ihre Intervention hat bereits in der Aktion die ernstrangige Rolle des verachtungsvoll als *„Subjektivität"* eingestuften Bewußtseins unterstrichen. Ihre Aufgabe besteht jetzt nicht nur darin, das Terrain sozialer Leere und einige andere Stellen zu besetzen, sondern die Vakui sowohl des Bewußtseins als auch der sozialen Realität selbst *„positiv"* auszufüllen. Die Aufgabe des Theoretikers geht kaum weiter als dies aufzuzeigen. Er kann nicht mehr tun als die Aufgaben zu nennen, die die soziale Praxis zu lösen hat.

## 10. Über die Selbstverwaltung

Man braucht kaum daran zu erinnern, daß der Begriff und die Praxis der Selbstverwaltung eine originelle Antwort auf das von Marx gestellte Problem der Vergesellschaftung der Produktionsmittel darstellten und daß dieser Begriff und diese Praxis außerhalb der Schwierigkeiten stehen, die sich seit Marx aus den Erfahrungen mit der autoritären und zentralisierten Planung ergeben haben. Vielleicht sollte man darauf hinweisen, daß die Selbstverwaltung nichts Magisches hat, daß sie kein Allheilmittel ist, daß sie ebensoviel Probleme gestellt hat und stellt, wie sie löst. Einmal als prinzipielle Forderung aufgestellt, muß sie im Rahmen eines hochindustrialisierten Landes wie auch im Rahmen einer von neuen und originellen Zügen bestimmten Weltlage durchdacht werden. Die Selbstverwaltung schafft den Klassenkampf nicht ab. Sie kann ihn stimulieren. Ohne sie hat die Teilnahme an den Entscheidungen (Partizipation) keinen Sinn, ermöglicht sie Manipulationen und wird Ideologie. Allein die Selbstverwaltung macht diese Teilnahme effektiv, indem sie sie in einen zum Globalen tendierenden Prozeß stellt. Ebenso wie es eine Problematik der Partizipation gibt, gibt es eine Problematik der Selbstverwaltung. Diese Problematik ist immens. Man verändert nicht das gesamte gesellschaftliche Leben einer komplexen Gesellschaft, ohne auf Hindernisse zu stoßen. Isoliert, d. h. außerhalb ihrer Problematik und außerhalb eines theoretischen Gesamtprojektes betrachtet, ist Selbstverwaltung nichts anderes als ein *„hohles Schlagwort"*. Es wird hohl, wenn man es isoliert. Die Vergötterer eines Staates, der die volle wirtschaftliche und politische Macht hat, wollen mit Wortspielen von dieser Tatsache ablenken. Spontan aus den Hohlräumen des gesellschaftlichen Lebens entstanden, d. h. aus der vom Staat geschaffenen Leere, hie und da Ausdruck eines fundamentalen gesellschaftlichen Bedürfnisses, kann das Wort Selbstverwaltung nicht isoliert stehen. Es birgt implizit ein globales Projekt, durch das die Leere beseitigt wird, aber nur, wenn es deutlich dargelegt wird. Entweder wird der Inhalt der Selbstverwaltung, ihr sozialer und politischer Inhalt aufgezeigt und wird Strategie oder das Projekt scheitert. Das hohle oder vielmehr gefährliche Schlagwort ist das von der *„Mitbestimmung"*. Als Einsicht in die Verwaltung, begrenzte

Anfechtung zum Nutzen der gewohnten Verwaltungskader — und nicht Anfechtung dieser Kader — ist die Mitbestimmung unvereinbar mit der Selbstverwaltung. Der pseudorevolutionäre Reformismus kann nichts anderes als dieselbe Verwaltung der selben Dinge in denselben Institutionen mit Hilfe der *„Betroffenen"* verbessern. Was bringt dagegen die Selbstverwaltung?

*a)* eine Bresche in das bestehende System der Entscheidungszentren, die die Produktion verwalten und den Konsum organisieren, ohne den Produzenten und Konsumenten die geringste konkrete Freiheit, die geringste Mitentscheidung an wirklicher Wahl zu lassen.

*b)* ein Risiko: die Möglichkeit einer Degenerierung, einer Umfunktionierung, vor allem durch die bereits verwässerten und degeneriertenFormen der Mitbestimmung. In der Selbstverwaltung selbst können Teil- oder Lokalinteressen über die allgemeinen Interessen der Gesellschaft siegen.

*c)* den Beginn eines Prozesses, der sich über die Öffnungsbresche auf die gesamte Gesellschaft ausdehnen würde. Es ist falsch, diesen Prozeß auf die Verwaltung der wirtschaftlichen Angelegenheiten (Unternehmen, Industriezweige usw.) zu beschränken Selbstverwaltung impliziert eine gesellschaftliche *Erziehung.* Sie setzt eine neue soziale Praxis auf allen Ebenen voraus. Dieser Prozeß führt zum Zusammenbruch der Bürokratie und der staatlich zentralisierten Verwaltung. Er trifft auf Hindernisse: den Markt und die Beherrschung des Marktes, die die Investitionen betreffenden globalen Fragen usw. Es gibt kein Dilemma und keinen Entscheidungszwang zwischen staatlicher Zentralisierung und einer Dezentralisierung, die dem Partikularen und Lokalen den Vorrang vor dem Globalen geben würde. Dieses Dilemma ist Teil einer Ideologie, der Ideologie der absoluten Politik (des staatlich und politisch Absoluten). Die Hindernisse sind nicht unüberwindlich, die Probleme nicht unlösbar. Sie haben nichtsdestoweniger Realität. Der Prozeß der Selbstverwaltung als soziale Praxis und Theorie dieser Praxis impliziert die Bildung eines komplexen Netzes von Organismen an der Basis; Praxis und Theorie verändern das — in der formalen Demokratie — klassische Konzept von Repräsentation und Repräsentativität. Die unterschiedlichen Interessen der Basis müssen präsent sein und nicht *„repräsentiert"*, d. h. auf Mandatsträger delegiert, die von da an von der Basis getrennt sind. Effektive Selbstverwaltung kann nicht von einem *„System"* direkter Demokratie getrennt werden, das einer andauernden und sich ständig erneuernden Bewegung, die ihre Fähigkeit zur Organisation aus sich selbst schöpft, näher steht als ein formales *„System"*. Auf allen Ebenen verändern sich die Beziehungen: die ehemaligen Beziehungen zwischen Aktiven und Passiven, Regierenden und Regierten, zwischen Entscheidung und Frustation, zwischen Subjekten und Objekten lösen sich auf. Wenn es dabei Gelegenheit zur Unordnung gibt, wenn die Herrschaft des gesprochenen Wortes sich gegen die der bürokratischen Schreibe stellt, so kann dies nur für die Stützen der etablierten Ordnung unangenehm sein. Was das Gesamte und seine Verwaltung angeht, so können neue Techniken benutzt werden. Automation an der Basis in den Produktivkräften — Gebrauch elektronischer Mittel (Computer, Rechenmaschinen), um einer dezentralisierten Verwaltung die auf- und absteigenden Informationen zu liefern: derartige Techniken eröffnen neue Möglichkeiten. Wenn sie zum Abbau des Staates und der Bürokratie genutzt werden und nicht, um die Institutionen technisch zu festigen.

Zu den Gefahren, die die Selbstverwaltung als *Prozeß, als Vorgang* bedrohen, ist der Rückzug auf korporative Interessen nicht die geringste: auf die Interessen der Produktionseinheit oder des Produktionszweiges (wobei wir diesen Begriff in weitem Sinn verstehen, der die intellektuelle Produktion, die materielle und die *„Dienstleistungen"* umfaßt.) Man glaubt, die Partikularinteressen zu überwinden und sucht sie in Wirklichkeit zu schützen. Wenn die Universität sich für entscheidend für die gesellschaftliche Transformation hält, weil sie eine wesentliche Rolle in ihr spielen möchte, dann ist das Neokorporatismus. Das gleiche gilt für die Architekten und Urbanisten. Für die Richter und die Justiz. Für die Techniker und die Spezialisten der Information

usw. Da jede spezialisierte Tätigkeit reduziert-reduzierend ist, muß sie ständig Selbstkrtik — Folge und Zusatz der Selbstverwaltung — üben. Selbstverwaltung impliziert Selbstkritik, eine ständige Bewußtseinsbildung über die Beziehungen zwischen der sich selbstverwaltenden Einheit, ihren funktionellen und strukturellen Grenzen und der Gesamtgesellschaft.

Was Mitbestimmung und Autonomie angeht, so ist leicht zu sehen, was sie implizieren. Die Autonomie besonders der Universitäten, Fakultäten und verschiedenen Abteilungen kann deren Auslieferung an die Archaiker bedeuten, ihre blinde Unterwerfung unter die Marktinteressen, kann sie jeder kritischen Aktivität berauben und die Pädagogik und das Wissen in noch schmutzigere Winkel stoßen als früher. Soll man angesichts der Selbstverwaltung die Bedeutung des täglichen Lebens in Erinnerung rufen? Sicher. Der revolutionäre Prozeß beginnt mit dem Zusammenbruch der Alltäglichkeit und endet mit ihrer Wiederherstellung. Was bringt das Alltägliche zum Einsturz, wovon wird es überflutet? Von der tätigen Unterminierung dessen, was dieses Alltägliche durch die Trennung vom Nicht-Alltäglichen bildet. Die schon öfter genannten Parzellierungen (Privatleben, Arbeit, Freizeit, gesellschaftliches und politisches Leben — offiziell relevante Schreibe und auf Trivialität oder Rhetorik reduziertes Wort) fallen. Auf spontane Weise befreit sich die soziale Praxis davon, was die Parzellierung *instituiert,* d. h. der Summe von Institutionen. Hier gewinnt die institutionelle Krise ihren Sinn. Nur zu Unrecht kann man diese Krise auf eine Autoritätskrise reduzieren. Die herausfordernde In-Frage-Stellung richtet sich nicht so sehr gegen die Autorität wie gegen die gesamte von dieser Autorität aufrechterhaltene Gesellschaft. Die Arbeiter legen nicht die Arbeit nieder, weil der Chef sich eine Vaterrolle anmaßt. Wenn sie den Paternalismus zurückweisen, dann, weil er eine soziale Ordnung so verkörpert, daß sie spürbar wird; sie zielen gegen diese Ordnung über eine sie ausdrückende Haltung. Demütigung und Langeweile, die Kehrseite der Autorität, d. h. der Macht zur Entscheidung, zählen ebenso sehr wie die Autorität selbst. Worauf lastet diese Autorität? Auf dem Alltäg-



lichen, das sie als solches instituiert und konstituiert. In der Zeit der Spannung und der Unordnung stellte das während der Ereignisse eingeführte und buchstäblich *„ununterbrochene“* Wort nicht nur die paternalistischen oder patronalen Autoritäten in Frage, sondern auch deren Ziel und Zweckbestimmung: das Alltägliche mit seinen repressiven Implikationen, deren gesunder Menschenverstand und trivialer Ausdruck die Trivialität sanktionieren. Wozu dienen soviel reduzierende, weil reduzierte Aktivitäten? Welchem durch ihre Operationen evident gemachten und zugleich verschleierten Ziel dienen sie? Die auf passiven Gehorsam reduzierte Alltäglichkeit aufrechtzuerhalten. Als dieser Prozeß, der Prozeß zur Überwindung der Entfremdung durch das Wort, durch die Straße, durch die spontane Unordnung zu Ende ging, reorganisierte sich die tägliche Ordnung erneut in ihrer soliden Bodenständigkeit. Die Störungen der Ordnung erscheinen als Störungen der Alltäglichkeit; die Wiederherstellung der Alltäglichkeit unterstützte die Restauration der sozialen Ordnung. Die Aufhebung der Alltäglichkeit definierte sich durch die Summe des Nicht-mehr-Vorhandenen: keine Post, kein Benzin, keine Transportmittel usw. Mit der Wiederkehr ihrer Verteilernetze kamen nicht nur das Benzin, die Post, die Bahn, die Post- und Bankschecks, nicht nur einige Instrumente zur Organisation des Lebens zurück, sondern weit mehr: die gesamte Alltäglichkeit. Über einige Gebrauchswerte restaurierte sich die Herrschaft des Tauschwertes, des Warenwertes. Als solides Terrain trägt das alltägliche Leben das Gebäude, denn das Gebäude wurde auf diesem Terrain gebaut und dafür zubereitet. Der Prozeß — die herausfordernde In-Frage-Stellung, der Streik — die gesamte Bewegung — hatten das Terrain erschüttert und aufgerissen. Es beruhigte und schloß sich wieder mit allem, was es trägt und einschließt: den abgestuften Etagen samt der Fiktionen und Worte. Das soll nicht heißen, daß das Alltägliche sich auf einen Schlag aufheben kann, sondern daß die Parzellierungen und Unstimmigkeiten, die es zur Grundlage dieser Gesellschaft machen, in und durch einen Prozeß überwunden werden können: die Selbstverwaltung.

Die aufmerksame und detaillierte Untersuchung der Ereig-

nisse kann noch Überraschungen bringen. Außer den (von spezialisierten Apparaten auferlegten) Direktiven scheint es auf verschieden starke und tastende Weise Versuche der Selbstverwaltung gegeben zu haben. Man konnte die *„Chose“* auftauchen sehen, ohne das dazugehörende Wort, die Aktion ohne den Gedanken. Da und dort usurpierte das in Versammlungen tagende Personal einschließlich der höheren Angestellten die Funktionen eines Personalchefs, wobei sie selten an den Führungsfunktionen rührten. Das bedeutet, daß der Prozeß begonnen hat, aber nicht unwiderruflich ist.

Die Selbstverwaltung zeigt einen Weg zur Transformation des täglichen Lebens. *„Das Leben ändern“*, so definiert sich der Sinn des revolutionären Prozesses. Aber das Leben ändert sich nicht auf magische Weise, durch einen poetischen Akt, wie die Surrealisten glaubten. Wenn das von seinen Sklavendiensten befreite Wort eine notwendige Rolle hat, so reicht es doch nicht aus. Wenn alles gesagt werden soll, genügt Sprechen allein nicht und noch weniger Schreiben. Die Parzellierungen überwindende soziale Praxis, die neue Institutionen schaffen kann außerhalb derer, die diese Parzellierung bestätigen, diese soziale Praxis trägt einen Namen, beschränkt sich aber nicht auf eine Sprache.

## 11. Über internationale Zusammenhänge

Schnell einige bekannte Aspekte. Die friedliche Koexistenz? Sie hat ihre Logik. Die Sowjetunion? Sie existiert. Wenig fällt dabei die marxistische oder nicht marxistische Defination des Sozialismus ins Gewicht. Vom Standpunkt absoluter Politik aus gehört die Definition des Sozialismus zur Ideologie. Die politische Gegebenheit? Die Existenz der UdSSR und die auf diese Existenz gestützte Strategie. Wodurch die Bemühung zur Bildung einer eigenständigen sozialistischen Demokratie in Westeuropa nicht gefördert wird. Unter den gegenwärtigen Umständen könnte dieser neue Weg zunächst die Tschechoslowakei von der Sowjetunion entfernen, dann andere Volksdemokratien (Polen, Ungarn, Rumänien), schließlich andere Länder, darunter Italien. Ein so gebildetes und mit England verbundenes Europa würde eine neue politische Einheit bilden, die ihrerseits auf den Staatssozialismus einwirken würde. Viele Leute halten aus leicht verständlichen Gründen davon nichts. Der Staatssozialismus bleibt die einzig offizielle Definition, das Kriterium, das Programm.

Die Vereinigten Staaten? Der amerikanische Imperialismus? 1945 schien ihre militärische Anwesenheit auf dem europäischen Kontinent die revolutionäre Perspektive zu verbieten. Heute sind sie woanders beschäftigt. Darüber hinaus fällt das amerikanische Prestige auf einen Tiefstand und der *American way of life* zieht niemanden mehr an. Die USA-Mythologie und -Ideologie sind fast ganz von der Bühne verschwunden.

Die letzten Jahre haben das von der Jugend gelebte und empfangene Geschichtsbild verändert. Während eine starke intellektuelle Strömung in Frankreich und anderswo die Geschichte zum Nutzen einer Ideologie — der sozialen Organisation durch wirtschaftliche und technische Rationalität — in die historische Vergangenheit verwies, ging die Geschichte weiter. Nach einer klassischen, in der westlichen Kultur verbreiteten Vorstellung, wird die Geschichte von Individuen gemacht. Nach einer Vorstellung marxistischen Ursprungs von den Massen. Das weltgeschichtliche Bild, so wie es sich in letzter Zeit zeigte, weist die historische Kapa-

zität Minderheiten zu. Das kleine Viet-Land widersteht siegreich der amerikanischen Kolossalität. Um Fidel Castro geschart haben einige entschlossene Männer das Gesicht eines Landes verändert, einen Diktator entthront. Che Guevara versuchte, einen Kontinent zu nehmen; seine Gestalt hat nun eine fast mythische Größe; er war es, der der Revolution ihr Gesicht gab. Die Massen bedürfen eines Fermentes, und die Individuen, die dazu beitragen, die Geschichte zu machen, akzeptieren eine Rolle, die sie zum Heroismus und Opfer verurteilt. Ohne ihre Initiative und ihre Gewalt verändert sich nichts. Aufgabe der Spezialisten, den Kalender des Gemeinsamen Marktes und die Goldfrage zu untersuchen. Die Weltlage hat noch andere Aspekte, die von der politischen Analyse in Betracht gezogen werden müssen. Auf eine unvorhergesehene Weise wirkt sich die Entkolonialisierung auf die industrialisierten Länder aus. Ein Land, das andere unterdrückt, kann selbst nicht frei sein; die Ketten, die die Komplizen der Unterdrückung um die Unterdrückten legen, und sei es nur aus Ignoranz oder Passivität, dienen auch dazu, sie selbst zu knebeln. Wie finden die kolonialisierenden Länder die Freiheit wieder? Hier ergibt sich eine paradoxe Situation. Landteile, Gruppen (die Jugend), Fraktionen von Klassen (Arbeiter oder Bauern) finden sich kolonialisiert. Durch wen? Durch die Macht- und Entscheidungszentren, die Zentren, in denen sich die Reichtümer akkumulieren, urbane Zentren oder besser, Zentren, die sich bildeten, als die urbane Realität entstand. Paradoxerweise hat die neo-kapitalistische Ausbeutung folgende Couleur angenommen: die innere Kolonisierung. Die Bewußtseinsbildung folgt dieser Entwicklung. Der organisierte Kapitalismus verfügt über seine Kolonien in den Metropolen, und wenn er auf den Binnenmarkt setzt, dann, um ihn im Kolonialstil auszubeuten. Die doppelte Ausbeutung des Produzenten als solchem und des Konsumenten als solchem überträgt die Kolonialerfahrung auf das einst kolonisierende Volk. Diese Rückwirkung des Weltbezogenen auf das Nationale nimmt verschiedene Formen an. Die Bevölkerung der Metropolen sieht sich in Ghettos gruppiert (die Vororte, die Ausländer, die Fabriken, die Studenten), und die neuen Städte haben etwas, was an Kolonialstädte erinnert. Auf



diese Weise ergeben sich unter der allgemeinen Unterdrückung komplexe Unterschiede, die zu einer Wiederaufwertung der Demokratie, des Wortes, des Ideenaustausches und der Diskussion von Projekten, durch die einzig die Isolierung der Ghettos gebrochen werden kann, führen.

Was somit in die herausfordernde Anfechtung einbezogen wird, ist zunächst einmal die verstärkte und verfeinerte Ausbeutung; es sind auch das Wissen und das Können und ihr Zusammenspiel in der oppressiven und repressiven Macht. Mit den Unterschieden (auf die J. Berque mit Recht hingewiesen hat) tritt plötzlich das Bedürfnis nach schöpferischer Tätigkeit als soziales Bedürfnis auf; es fühlt sich nicht mehr von der Technik belastet, deren Mobilität im übrigen auch die gefestigten Rahmen des Wissens und Könnens diskreditiert. Dieses Wiedererstehen der Unterschiede und ihr Ausdruck ist Begleiterscheinung der Ungleichheiten in der Entwicklung und zugleich der neuen Widersprüche, die diesen zugrunde liegen.

Es ergibt sich daraus das Auftreten neuer Parzellierungen. Völker und Nationen sind durch die ältesten Grenzen getrennt, jene, die die politische Aktivität der vorausgehenden Bourgeoisie zog. Neuere, aber tief ins Bewußtsein geprägte Grenzen ziehen sich zwischen den sozialen Klassen, die zu einer Zeit gezogen wurden, als das industrielle Wachstum dominierte. Diese Grenzen verschwinden noch immer nicht, aber neue, noch wenig spürbare Grenzen trennen die Zentren der Macht (der Entscheidung, des Reichtums und der Information) von den ihnen untergeordneten und halbkolonialisierten Gebieten. Um diese Zentren, durch sie und für sie, wird das Wirtschaftliche politisches Objekt, Objekt politischer Verwaltung. Hier taucht die absolute Politik auf, dieses Trugbild und Phantom, das die Gespenster der Macht im Zentrum der Leere vereinigt, die die reine Macht und ihre Ausübung umgibt. Die revolutionäre Spontaneität ist nicht ohne Bezug auf diese neuen Parzellierungen, die im Begriff stehen, praktische Realität zu werden. Sie zeigt sie auf, weist auf sie hin, in der ganzen Welt. Wenn die Spontaneität die Hierarchie angreift, dann deshalb, weil sie auf die Pole der

Macht zielt. Man kann sie nicht mehr allein aus den materiellen und funktionellen Bedingungen des proletarischen Lebens in der industriellen Produktion erklären. Diese Schemata werden bald außer Gebrauch kommen, wenn sie auch noch nicht jede Bedeutung verloren haben. Sie reichen nicht aus, um den weltweiten Charakter der Spontaneität, der Gewalt, der herausfordernden Zweifel und namentlich den weltweiten Charakter der Studentenrevolte zu erklären. Es kann sein, daß die Gärung und die Spontaneität in Frankreich auf die Überlagerung zweier Gruppen sozialer Phänomene zurückzuführen sind, jene, die man durch Bezug auf die alten Parzellierungen (soziale Klassen, Positionen, Funktionen) verstehen kann, und jene, die man nur durch andere Bezüge (die halb-kolonialisierten oder sich als solche begreifenden Gruppen, die sich in der Sphäre der Machtzentren befinden: Ghettos, Vororte, Peripherien, Jugend, Studenten) begreifen kann. Jeder andere Versuch der Erklärung bleibt auf einen psychologischen oder psychoanalytischen Teilaspekt begrenzt (siehe dazu besonders die Artikel von Edgar Morin in *Le Monde* vom 5. und 6. Juni 1968). Eine derartige reduzierende und reduzierte Sicht hat kein politisches Niveau.

Es stimmt sicher nicht, daß die Ära des Mangels im Weltmaßstab zu Ende gegangen ist. Die fortgeschrittenen (industrialisierten, urbanisierten) Länder haben jedoch die größte Not überwunden. Mit Sicherheit werden neue Organisationsformen entstehen, die jene historisch an den Nicht-Wohlstand gebundenen Institutionen, die den geringen gesellschaftlichen Surplus verteilen, überholen. Mit neuen Erklärungsschemen kommen neue Projekte, auf Weltebene.

## 12. Die urbanen Phänomene

Die Analyse wendet sich nun einem Problem zu, das ein wichtiges Element der Problematik ist. Da es sich um neue Phänomene, insbesondere die mit der Urbanisierung der Industriegesellschaft verbundenen Probleme handelt: wie soll man die Verbindung zwischen diesen Gruppen von Phänomen definieren: Nebeneinanderstellung, Überlagerung und „Über-Determinierung"? Die Analyse weist die Metaphern und besonders die mechanischen Analogien (Zünder, Resonanz usw.) zurück. Sie bezeichnen das Problem, verlagern es aber. Diese Metaphern neigen dazu, *Ursache* (die Studentenbewegung) und *Wirkung* (den Generalstreik, die institutionelle Krise) zu trennen, indem sie den Akzent auf das Mißverhältnis zwischen dieser Ursache und dieser Wirkung legen. Ein auf doppelte Weise ungerechtes Schema: theoretisch falsch und die Bewegung herabsetzend. Auch wenn sie nur den Kapitalismus des Wissens und das Wissen des Kapitalismus geschlagen, die Erkenntnisse der Bourgeoisie den Kenntnissen der Bourgeoisie entgegengesetzt hätten, kann man die Studenten nicht als zufällige Ursache weitreichender Phänomene auffassen. Das bisher verfolgte analytische Vorgehen erlaubt eine Schlußfolgerung, die den Beginn einer weiteren Analyse darstellt. Der von uns betrachtete Prozeß impliziert zwei Serien von unterschiedlichen Gründen und Ursachen: jene, die zur Analyse der (alten und neuen) Widersprüche gehören, und jene, die zur Analyse der Ungleichheiten in der Entwicklung (die die Widersprüche verbergen, verschärfen oder mildern) gehören. Im sozialen und politischen Raum haben die *Produktionsstätten* nicht jede Bedeutung verloren. Weit davon entfernt. Die Selbstverwaltung und der von ihr in Gang gebrachte Prozeß kann nur von diesen Stätten ausgehen, um die gesamte Gesellschaft einzubeziehen. Dennoch verlagern sich Interesse und Bedeutung auf die *Entscheidungszentren* (Wissen und Können, Information, Akkumulation der Reichtümer und Techniken). Es handelt sich da um ein urbanes Phänomen *par excellence,* bzw. um eine Gesamtheit urbaner Phänomene. Man kann mit einer doppelten Wirkung rechnen. Diese Phänomene führen zu neuen Widersprüchen. Ferner kann der Rückstand des alten (ideologischen und institutionellen) Überbaus, der auf der Industrialisierung und

den sozialen und politischen Verhältnissen dieser Epoche beruht, durch die Relation, den Vergleich zu den neuen Phänomenen auf offene oder verborgene Weise gesteigert oder gemindert werden. Und dies ohne aus diesem Schema den politischen Überbau, die spezialisierten und institutionalisierten Apparate auszuschließen.
Die Parzellierungen und Auflösungen haben ihre Ursache in der Arbeitsteilung: einer technischen und sozialen Teilung. Die technische Teilung begreift sich aus der Art ihrer Realisierung, ausgehend von den Produktivkräften, ihrem Stand und ihrer Organisation. Die soziale Teilung, einschließlich der bürokratischen Hierarchien, ist der technischen überlagert, verschlimmert deren Konsequenzen und modifiziert sie den Interessen und der Rationalität kapitalistischer Verwaltung entsprechend. Diese technische und soziale Arbeitsteilung versteht sich somit aus den *„Forderungen“* der Produktion, des industriellen Wachstums. Von einem bestimmten Moment an wird sie auf dem Terrain sichtbar. Die soziale Trennung als extreme Form der Arbeitsteilung und als solche lokalisiert und organisiert, fügt ihre Folgen denen der früheren Parzellierungen hinzu. Sie erhält sie aufrecht und verschlimmert sie, indem sie sie in einem erstarrten sozialen Raum hält. Die zunächst in der gesellschaftlichen Analyse trennbaren Funktion trennen sich in der Tat. Aus zunächst abstrakten und unvollständigen Parzellierungen werden perfekte, jedoch kündigt ihre Vollendung auch ihr Ende an. Auf dem Terrain ausgebaut, können sie sich auch auf dem Terrain überwinden: auf der Straße. Hier begegnet der Student dem Arbeiter, und die auf ihre Funktionen beschränkte Vernunft findet wieder ihre Ausdruckskraft. Ideologien, namentlich die des rein analytischen Intellekts, realisieren sich auf praktische Weise. Institutionen regieren. Und dadurch bleiben diese Institutionen und diese Ideologien im Rückstand, befangen in ihrer bisherigen Verwirklichung. Die urbanen Phänomene sind Begleiterscheinungen des sich auflösenden Überbaus der Epoche industriellen Wachstums (einschließlich des *„Urbanismus“*!). Dieses Wachstum, das die gesellschaftliche Entwicklung nicht zu garantieren vermochte, diskreditiert sich mit seiner Ideologie, seiner Rationalität, seinen Institutionen.



Das neue Proletariat? Die *„neue Arbeiterklasse?“* Sie begegnen sich nicht in den hochtechnisierten Spitzenindustrien, sondern in den Blocks des sozialen Wohnungsbaus, in den neuen Städten, Siedlungen und Stadtteilen. Dieses Proletariat spürt nicht mehr die alten Nöte, noch die alten Stigmata der proletarischen Kondition, wie man zu sagen pflegt. Es ist untergebracht, es wird ernährt und zerstreut. Den Ökonomen mag dieses *„Lebensniveau“* befriedigend erscheinen. Es befriedigt niemanden, weder vom Standpunkt individueller, noch vom Standpunkt sozialer und kultureller Bedürfnisse aus, noch, was die Art des Lebens angeht. Die Armut und das Nicht-Beteiligtsein werden ertragen, mit Mühe akzeptiert. Die Demütigung und die aus der Anwesenheit (und Abwesenheit) von Entscheidungszentren und Kernen sozialen Lebens herrührende Abwesenheit von Freiheiten werden voll wahrgenommen. Die vielgehaltige Entfremdung wird dort zwar nicht bewußt erlebt, erzeugt aber eine stumme und tiefe Angst. Aus diesem Zustand entsteht die Spontaneität. Die junge Arbeitergeneration wird dort mit einem blinden oder bewußten Haß gegen den Druck der Autoritäten, gegen die bestehende *„Wirklichkeit“* in ihrer Gesamtheit geboren. Wenn die alte Generation ihre Forderungen vor allem auf wirtschaftlicher Ebene stellte, wenn sie Konsumgüter verlangte und noch verlangt, Gehaltserhöhungen, mit einem Wort, das Ende der alte Misere, so will die neue Generation etwas anderes. Der Kühlschrank und das Auto verführen, erstaunen, befriedigen sie nicht länger.

Diese Jugend sucht und bringt vielleicht eine neue Art zu leben. Diese jungen Leute sind durch die fade yeah-yeah-Romantik hindurch und bewegen sich auf eine revolutionäre Romantik, ohne Theorie, aber voller Aktion, zu. Sie haben eine überraschende Art, zu *„wollen“*, durch Anfechtung zu fordern, durch Forderung in Frage zu stellen. Wer sie in den Demonstrationen beobachtet, war von ihrem Stil überrascht: gelassen inmitten der Gewalt gingen sie mit überragendem Mut an die Eroberung der Stadt und des Lebens, oft unter dem Zeichen der schwarzen Fahnen.

Gewiß, es handelt sich um eine neue Generation der Arbei-

terklasse, jedoch bedeutet das keinen Generationskonflikt. Die Bedingungen, unter denen diese Jugendlichen aufwuchsen und die sie formten und empfindlich machten, sind nicht nur die ihren. Sie haben eine Situation aufgezeigt, die allen Altersstufen gemeinsam ist.

Hier, d. h. unter diesen Bedingungen, wurde das neue Bild der Welt und der Geschichte konfus, aber nachhaltig aufgenommen. Die Auflehnung nährt sich daraus. Wir haben es also mit einer Generationsfrage zu tun, die aber in nichts einem Kampf zwischen Altersklassen gleicht. Eine solche Auffassung *reduziert* die politischen Phänomene auf psychosoziologische Erwägungen.

Die Selbstverwaltung kann sich nicht auf die Produktionsstätten beschränken. Der in Gang gesetzte Prozeß dehnt sich auf alle sozialen Stätten aus: wo immer es *„Benutzer"* gibt. Entweder deckt das Netz der Basisorganismen alle Interessen, oder es wird immer kleiner. Das jugoslawische Modell zeigt die notwendige Ausweitung der Selbstverwaltung auf die *„Benutzer"* der urbanen Wirklichkeit, — diese unter ihrem doppelten Aspekt, der Produktion und des Konsums, des Tausches und Gebrauches, zu betrachtende Gesamtwirklichkeit. Es zeigt auch ihre Schwierigkeiten. Das chinesische Modell der Kommune weist trotz seiner enormen Unterschiede in dieselbe Richtung. In dieser Perspektive gewinnen zahlreise urbane Fakten, die sich in letzter Zeit ergaben oder in letzter Zeit entdeckt wurden, einen Sinn, den die Analyse nach und nach herausarbeitet. Die Erkenntnis der urbanen Phänomene steht erst in ihren Anfängen, ebenso wie die urbane Praxis selbst, die sich langsam aus der industriellen Praxis herausbildet.



Über die Ereignisse oder das Ereignis sind mehrere Analysen, mehrere Visionen möglich. Der Dogmatismus hat die Wissenschaft nicht auf seiner Seite. Er hat sie nie gehabt. Die Standpunkte, die Ausarbeitung von Perspektiven, die Darstellungen gehorchen keiner Einheitsregel. Dennoch müssen die relativen und begrenzten Übereinstimmungen oder Divergenzen dieser Ansichten aufgezeigt werden. Eine Frage, die nur auf der Ebene der Praxis, d. h., auf politischer Ebene gestellt und gelöst werden kann.

Man kann das Ereignis unter dem Gesichtspunkt des *Wissens* untersuchen, vom (analytischen oder synthetischen, partiellen oder globalen, in *„Disziplinen"* aufgeteilten oder in einer Gesamtkonzeption zusammengefaßten) Inhalt und seiner Übermittlung aus (einer mehr oder weniger autoritären und dogmatischen, mehr oder weniger vom Inhalt und der Zielsetzung der Institution und ihrer gesellschaftlichen Funktion bestimmten pädagogischen Form). Man gelangt auf diese Weise zur kritischen Analyse der Institutionen, von denen die Ereignisse die Universität ins Licht stellten; an erster Stelle der Analyse stehen die Beziehungen zwischen der Institution und der Gesellschaft, was die Untersuchung der Funktionen und Dysfunktionen und der institutionellen Zweckgebundenheit ermöglicht. Die Analyse bewegt sich zwischen den Institutionen und der global erfaßten Gesellschaft, sie wendet sich einmal diesen zu, einmal jener, in einer reziproken Kritik.

Mehrmals wurde eine besonders wichtige Analyse erörtert, die, von der technischen Teilung der (gesellschaftlichen) Arbeit ausgehen müßte, und die sie überlagernde, sie verändernde und bestimmende gesellschaftliche Arbeitsteilung deutlich machen sollte. Wie bemächtigen sich die Herrschaftsformen, — die Bürokratisierung — der technischen Forderungen und Notwendigkeiten, um sie in eine soziale Skala des Prestiges, der Macht und des Einkommens zu verwandeln? Anstatt diese Skala festzustellen, sie im Namen des Empirismus zu bestätigen oder im Namen des Operationalismus aufzuwerten, würde die kritische Erkenntnis mit der Anfechtung zusammengehen und diese verstärken. Ist diese Analyse möglich? Das Ereignis hat die (in Frage stel-

lende) Praxis gezeigt, die bestehende Parzellierungen und Herrschaftsformen umstürzte und der Analyse den Weg öffnete. Sie bringt die Rechtfertigungsideologien zum Einsturz, die die Untersuchung der außerordentlich verwickelten Interaktionen schwierig und vielleicht unmöglich gemacht haben.

Eine derartige Analyse könnte von einem erneuerten Begriff der Ideologie und der Ideologien ausgehen. Was den *„klassischen"* marxistischen Standpunkt von den sozialen Klassen und ihren Beziehungen, der mittleren Klassen und ihren Fluktuationen, der Arbeiterklasse und ihren ökonomischen und politischen Problemen angeht, so hat er seine Bedeutung nicht verloren. Unter der Bedingung allerdings, daß diese Analyse sich von der Dogmatik und dem Autoritarismus der politischen Apparate befreit. Daß deren Entscheidungskapazität in ihrer Eigenschaft als Zentren die Analyse beschwert und die dialektische Vernunft lähmt, indem sie gerade die kritische Kraft dieser Rationalität unterdrückte (die in ihrem Wesen *Bewegung* ist, mit der Bewegung verbunden, den Zusammenfall der Umstände und das Ereignis begreift) war schon seit langem unerträglich.

„Frankreich ist das Land, wo die geschichtlichen Klassenkämpfe mehr als anderswo jedesmal bis zur Entscheidung durchgefochten wurden, wo also auch die wechselnden politischen Formen, innerhalb deren sie sich bewegen und in denen ihre Resultate sich zusammenfassen, in den schärfsten Umrissen ausgeprägt sind. Mittelpunkt des Feudalismus im Mittelalter, Musterland der einheitlichen ständischen Monarchie seit der Renaissance, hat Frankreich in der großen Revolution den Feudalismus zertrümmert und die reine Herrschaft der Bourgeoisie begründet in einer Klassizität wie kein anderes europäisches Land. Und auch der Kampf des aufstrebenden Proletariats gegen die herrschende Bourgeoisie tritt hier in einer, anderswo unbekannten, akuten Form auf. Das war der Grund, weshalb Marx nicht nur die vergangene französische Geschichte mit besonderer Vorliebe studierte, sondern auch die laufende in allen Einzelheiten verfolgte, das Material zu künftigem Gebrauch sammelte und daher nie von den Ereignissen überrascht wurde."



(Friedrich Engels in, Karl Marx. Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, Berlin, 1953, Dietz, p. 8)

„Proletarische Revolutionen . . . kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche, scheinen ihren Gegner nur niederzuwerfen, damit er neue Kräfte aus der Erde sauge und sich riesenhafter ihnen gegenüber wieder aufrichte, schrecken stets zurück vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke, bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen: Hic Rhodus, hic salta!"

(Karl Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, ibid. p. 15)

Hier geht es nicht darum, eine Theorie der Bewegung vorzulegen, sondern die Bewegung aufzuzeigen und zur Theorie einige Elemente beizusteuern. Die Bewegung besteht, also auch die Forderung und das Bedürfnis nach Theorie. Die Theorie der Bewegung kann nur von der Bewegung selbst kommen. Um so mehr als diese Bewegung theoretische Kapazitäten gezeigt, hervorgebracht und befreit hat. Ein Beitrag zur Ausarbeitung kann sich nicht als etablierte Doktrin, sondern als begrenzter Beitrag geben.

Von der Analyse urbaner Phänomen her gesehen, entfaltet sich die Bewegung in unterschiedlichem Tempo, bewegt sich von diesem sozialen Ort zu jenem fort. Sie geht von der Geisteswissenschaftlichen Fakultät von Nanterre aus, begibt sich nach Paris, dehnt sich auf Paris aus, dann auf die Provinz, nicht ohne im Quartier Latin, um die Sorbonne und in dieser „sakralen" Stätte ein Zentrum zu finden.

Verfolgen wir die Aufeinanderfolge der Ereignisse. *Nanterre.* Pariser Fakultät außerhalb von Paris. Nicht weit entfernt von der *Défense* (Geschäfts-Bürobuildings, ein System von Straßenunter- und -überführungen). Daraus wird gegen 1980 vielleicht ein urbanes Zentrum. Bis dahin Misere, Gegend aus Elendssiedlungen, Schutthalden (Bauarbeiten der Expreß-Metro), Blöcke des sozialen Wohnungsbaus für Prole-

tarier, Industrieunternehmen. Seltsames Gewebe, desolate Landschaft. Die Fakultät wurde nach den geistigen Kategorien der industriellen Produktion und Produktivität der neokapitalistischen Gesellschaft entworfen, ohne im übrigen die Logik dieses Begriffes zu erreichen. Die Gebäude denunzieren das Projekt und setzen es im Gelände fest. Es handelt sich um einen Betrieb zur Produktion von durchschnittlich qualifizierten Intellektuellen und *„kleinen Kadern"*, für diese Gesellschaft bestimmt, zu ihrer Verwaltung, zur Übermittlung eines durch die soziale Arbeitsteilung determinierten und begrenzten Wissens. Es handelt sich also von Anfang an um einen gezeichneten, passenden und typischen Ort, dessen Sinn sich rasch im Laufe der Tage während der Bewegung zeigen wird. Ist es nicht ein verwünschter Ort — im Schoß einer Zivilisation, die auf der Stadt beruht — von dem antiken Stadtkern bis zur historischen Stadt des europäischen Abendlandes? Mehr noch als ein betrüblich stimmendes Spektakel bietet sich die Peripherie mit ihren Elendssiedlungen als eine Leere. Die Ausnahme, das *„sozial außer — Soziale"* mischt sich mit dem Bild der Gesellschaft Die Abwesenheit ist der Ort, *„an dem das Unglück Gestalt annimmt"*. Diese Wandinschrift sagt gut, was sie sagen will. Hier verliert die Arbeit ihren Sinn. In diesem Produkt der industriellen Epoche und der Desurbanisierung, der Fakultät, wird der Mangel an Zivilisation zur Qual. Wie könnte die Pädagogik diese Leere füllen? Um so mehr, als das Wissen — Inhalt und Form — hinter dem Projekt herhinkt. Die überholte, abwesende, zukünftige Stadt in der Ferne gewinnt für die Jungen und Mädchen, die in diesem Spannungen und faszinierende Bilder erzeugenden *„Ort"* untergebracht sind, einen *utopischen* Wert. In dem *hic et nunc* von Nanterre erleidet man eine doppelt auferlegte Absonderung: funktionell und sozial, industriell und urban. Durch das ursprüngliche Projekt funktionalisiert, wurde die Kultur in ein Ghetto von Studenten und Professoren deportiert, die sich dort, den Zwängen der Produktion ausgesetzt, aus dem urbanen Leben ausgestoßen finden. Ein lächerliches urbanistisches Denken — eine *„Urbanismus"* getaufte Ideologie — hat funktionelle Bauten geplant und zusammengestellt. Sozial gesehen führt die bis zum Extrem durchgeführte Se-



gregation zu paradoxen Effekten. Die Universitätsstadt, in der die Funktion des Wohnens auf ein unbedingt notwendiges Minimum spezialisiert und reduziert wird — nicht ohne die traditionellen Trennungen zwischen Jungen und Mädchen aufrechtzuerhalten, zwischen Arbeit, Freizeit und Privatleben, wird zum Ort sexueller Hoffnungen und Rebellionen. Das geringste Verbot, die geringste Kontrolle werden dort für unerträglich gehalten. Nicht so sehr wegen ihrer — meist lächerlichen — Auswirkungen, sondern weil sie die Repression *symbolisieren*. Der offizielle oder offiziöse Liberalismus zeigt hier seine Grenzen. „Wie? Man erlaubt ihnen dieses und jenes, fast alles. Ein Minimum an Ordnung ist aber doch nötig; man kann doch nicht zulassen, daß sich das Durcheinander einrichtet." Die Macht des Symbolismus entgeht der liberalen Ideologie, die ihre Ohnmacht erkennt oder sich in Autoritarismus verkehrt. Was die speziell für den Unterricht geschaffenen Gebäude angeht (immense Hörsäle oder augenscheinlich und technisch *„funktionelle"* kleine Räume, graue Eingangshalle, Verwaltungshochbau, eine Morphologie, deren Sinn nur zu schnell klar wird), so werden sie Ort der politischen Rebellion. Hier kondensiert sich ein recht überraschendes *„Außergewöhnliches des Gewöhnlichen":* ein kulturelles Alltagsdasein und eine spezifisierte Armut kontrastieren mit dem utopischen und mythischen Reichtum der offiziell gebotenen Kultur, des offiziell ausgeteilten Wissens. In diesem Gelände wird, intensiver als anderswo, im Realen (seiner Misere) und Imaginären (dem Glanz von Geschichte und Welt) zugleich gelebt, was nicht wenig zur Auflösung der Kultur, des Wissens und der Institution beiträgt.

Die Auswirkungen der Parzellierung verkehren sich in ihr Gegenteil. Was geschieht mit den Jungen und Mädchen aus den begüterten Vierteln von Paris und den westlichen Vororten? Ein guter Teil von ihnen, der größere, entgeht nicht einem Unbehagen, das an Angst grenzt. Das Spektakel der Misere durchquerend, gelangen sie über das Spektakel hinaus. Berührung der Klassen? Fusion? Das wäre zuviel gesagt. Eher Interaktion. Daß diese Studenten bürgerlicher Herkunft sich gegen ihr *„Milieu"* kehren, was wäre natürli-

cher? Das Phänomen ist in keiner Weise neu, es sei denn in bezug auf die Zahl der Betroffenen und die Qualität ihrer Revolte. Man kann für diese Haltung eine psycho-soziologische, bzw. psychoanalytische Erklärung geben: diese Jugendlichen vermischen in ein und derselben Ablehnung die auf das Patrimonium gegründete traditionelle Vaterrolle, den professoralen und politischen Paternalismus und das Patronat. Sie nehmen, auf einer höheren Ebene, die Revolte gegen die Väter, den Generationskonflikt, wieder auf. In dieser Hinsicht bedienen sie sich der radikalen Negativität, zunächst einmal unausweichlich in den Äußerungen. Die verbale Gewalt bereitet die Gewalt in der Aktion vor. Dieses psychoanalytische und psycho-soziologische Schema führt jedoch nicht weit. Es erklärt bis zu einem gewissen Punkt die Verhaltensweisen, jedoch nicht deren politischen Gehalt. Noch einmal: die Krise der Autorität ist nur Erscheinung einer auf andere Art tiefen Krise, die vom Alltagsleben bis zu den Institutionen und zum Staat, der das Ganze hält, geht. Die psychologische Erklärung vernachlässigt die praktische Erfahrung dieser Studenten und ihre theoretische Erfahrung: ihre meist — wenn auch außerhalb des Programms — sehr ausgedehnte Lektüre. Was die Studenten sogenannter *„bescheidener"* Herkunft betrifft, so richten sich viele auf sehr positive Beschäftigungen ein: Vorlesungen, Examen, Berufsmöglichkeiten. Zu Beginn ihres Lebens als Studenten fühlen einige sich nicht stark genug, um sich eine politische Aktivität oder auch nur Lektüre außerhalb des Programmes zu erlauben. Sie sehen sich um; was sie wahrnehmen, beunruhigt sie. Was verspricht, was bringt ihnen diese Gesellschaft? Dieselben Studenten fordern manchmal einen *„Job"* und lehnen die gesamte Gesellschaft ab, ebenso total wie die der anderen Kategorie, wenn auch auf verschiedene Weise. Ihre Politisierung is präziser. Eine Gesellschaft, die ihnen weder Sicherheit noch Abenteuer gibt, nichts Sicheres und nichts Verlockendes, interessiert sie nicht. Sie verbaut ihnen nur den Horizont. Eine Zukunft als *„mittlere Angestellte"* im Erziehungswesen oder in der Industrie, ein Platz in der bürokratischen Hierarchie, ein langsames Weiterkommen, die fälligen Wechsel, ein sich wiederholender Kreislauf, das Appartement und das Auto, dieses Bild täglichen Lebens



hat nichts Aufregendes. Diejenigen, die nicht von den dringendsten Sorgen des Realen belastet sind, suchen Gründe für Enthusiasmus; jene, für die die Realität vorgeht, wenden sich von ihr ab. Was ergibt sich daraus? Die Koalition dieser sich außerhalb der gewöhnlichen Gefälle zwischen den Klassen (Bourgeoisie, Mittelklasse und Kleinbourgeoisie, Proletariat) findenden Strömungen gegen ein und denselben Feind. Eine originelle dialektische Bewegung zeichnet sich ab: Randexistenz gegen Zentralexistenz, Unnormales gegen Normales, herausfordernde In-Frage-Stellung gegen Entscheidung. Offensichtlich privilegiert (die sogenannte öffentliche Meinung sieht bei ihnen zunächst und vor allem dieses *Privileg*), stellen sich diese Studenten an die Spitze des politischen Kampfes, als Avantgarde.

Dem soziologischen Jargon zufolge kann unter solchen Umständen, in solchem Zusammenhang das Funktionieren der Institution nur noch die Dysfunktionen akzentuieren. Die Bemühungen, diese Dysfunktionen abzufangen, werden scheitern. Daraus ergeben sich unausweichlich die anomalen Gruppen, die berühmten *„Grüppchen"*. Diese gehen ursprünglich aus verschiedenen kritischen Auffassungen der Zeitgeschichte hervor: Marxismus — Leninismus, Trotzkismus, die Aktion Fidel Castros oder Che Guevaras. Als Gärstoff und Hefe stellen diese *„Grüppchen"* alles und sich selbst gegenseitig in Frage. Daher die Bewegung, die sie alle mit sich zog und die, ständig durch die Diskussionen angefacht und erneuert, aus ihnen hervorging. Die Bewegung hat in sich Gruppen vereinigt, ohne sie zu zerschmelzen oder aufzulösen; aus Gruppen zusammengesetzt, war sie und repräsentierte sie mehr als deren Summe. Jede Gruppe hätte sich auf sich selbst zurückziehen können; in der Bewegung erweiterte sich jede Gruppe und trug zum wachsenden Umfang des Ganzen bei. Dieses originelle Phänomen erklärt sich aus der Redefreiheit bei allen Konfrontationen und Zusammenstößen, also aus der Abwesenheit von Dogma und präetabliertem Gesetz. Handelt es sich um ein pathogenes Milieu, um, wenn man so sagen kann, eine *„Kulturbouillon"*? Nein. Das wäre eine böswillige Interpretation. In einer solchen Bewegung ist es ganz normal, wenn man ihre Prämissen

akzeptiert: Redefreiheit, Politisierung von Grund auf (die durch die radikale In-Frage-Stellung auf die absolute Politik der Machthaber antwortet), in diesem Zusammenhang Entstehen eines neuen Typus von politischem *Leader*. Nicht nur hat ein solches Zusammenspiel nichts Pathologisches, sondern es gewinnt eine Art katharsischer Funktion. Die Redefreiheit führt zu einem Gleichgewicht, bildet eine Stärke. Die Fakultät, dazu bestimmt, ein weder den Erwartungen noch den Forderungen entsprechendes Wissen zu vermitteln, wird zum *„sozialen Kondensator"*, indem sie die überall verstreuten Fragen und Problemstellungen sammelt. Und das nicht etwa, weil sie architektonisch oder urbanistisch einen Erfolg darstellte, sondern im Gegenteil, als negativ privilegierter Ort. Dieses Fragment von zerbrochener, abgelehnter, marginaler Universität findet wieder zu einer Art von Universalität zurück. Unter den Studenten treten *alle* Tendenzen auf, und zunächst *alle* jene, die sich der bestehenden Gesellschaft widersetzen. Die Universität genannte Institution selbst, die in Wirklichkeit bereits auseinandergebrochen ist und die sich an marginalem Ort wieder zu festigen und in sich zu schließen glaubte, löst sich auf. Das Loch, durch das die Spannungen und latenten Pressionen kamen, weitet sich aus. Was bedeutet das? Das Scheitern des kulturellen Unternehmens, d. h. der Vermittlung des nach dem Modell des Industrieunternehmens und für dieses Unternehmen geplanten Wissens. Obwohl die Forderungen des Marktes, der materiellen Produktion, der Arbeitsteilung das Unterrichtswesen noch nicht völlig gezeichnet haben, obwohl sich das Unterrichtswesen in dieser Hinsicht im Rückstand befindet, ist die architekturale und urbanistische Form dem Inhalt dieses Unterrichtes voraus und wurde durch die Form des Unterrichtes zur Ohnmacht verurteilt. Aber diese Morphologie befand sich bereits im Rückstand gegenüber den Forderungen des gesellschaftlichen Lebens und der *„Kultur"*. Dieser Überlagerung von Gründen und Ursachen ist eine bezeichnende Niederlage zu verdanken. Der unterschiedliche Grad der Rückstände, des Gefälles (der Unterricht im Verhältnis zu den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der sozialen Praxis) enthüllen und verhüllen zugleich die Widersprüche, die sich wie manifestieren? in der Bewegung!



Die berühmte Eskalation, zu oft als Eskalation einzig und allein der Gewalt dargestellt, klärt sich.

*Vom Standpunkt des „Subjekts" aus:* diese ursprünglichen Gruppen, Elemente dessen, was sich um sie herum und in ihnen mobilisiert, sind wesentlicher Bestandteil der Bewegung. Die anschwellende Welle überrollt oder schließt die Hindernisse ein, überschwemmt die Dämme, vereitelt die Versuche zur Einverleibung, zur Neutralisierung, Kanalisierung. Zwischen den Versuchen zur Umleitung in die Obhut der universitären Legalität (angebotene Möglichkeiten und Räume zur „freien Diskussion") oder zur einfachen und reinen Brutalität (Störversuche und Kabbeleien) geht die Bewegung weiter und nimmt an Umfang zu. Welche Etappen legt sie auf diese Weise, ohne eine Masse von an den Normen hängenden Leuten mitzureißen, zurück, da sie sich mehr auf eine aktive Demokratie als auf die Regeln formaler Demokratie beruft? Sie gelangt von der kritischen Reflexion zur Forderung, von der Forderung zur herausfordernden In-Frage-Stellung, von dieser theoretischen Herausforderung zur herausfordernden Praxis. Mit dieser letzten Etappe wandelt sich das subjektive Element in Qualität und Bedeutung; es verwandelt sich zu objektiven Interventionen.

*Vom Standpunkt des Objekts und der „Ziele" aus.* Zu Beginn konzentriert sich die Bewegung um spezifisch ökonomische Ziele: Lokale, Kredite, Berufsmöglichkeiten, Marktgegebenheiten, Konsequenzen der Arbeitsteilung. Diese bereits bekannten, unvollständig, aber machtvoll von den spezialisierten Apparaten — gewerkschaftlichen und politischen — in die Hand genommenen Forderungen sind bald überholt. Die Bewegung begibt sich auf das Gebiet der Ideologie und der *„Werte"*. Die Frage des Wissens stellt sich in ihrem ganzen Umfang. Dieses Wissens verurteilt sich in den Augen der intelligentesten Studenten selbst: als bruchstückhaft und parzellenhaft. Die Ideologie stopft die Lücken zwischen den Bruchstücken; sie steuert das Ganze, indem sie die Illusion eines Ganzen vermittelt. Die Bruchstücke einer globalen Kenntnis der Welt, der Geschichte, der humanen und sozialen Wirklichkeit, wie sie stets angekündigt, niemals

gegeben wird, diese enttäuschenden Krümel ermöglichen nicht die Annahme der sie umkleidenden Ideologie. Um so mehr als keinerlei Kriterium ermöglicht, die Ideologie des Wissens aufzudecken, verdächtige Interpretationen von Kenntnissen zu trennen. Darüber hinaus greifen die Studenten mit Nachdruck die Form des Unterrichtes an, der sie vorwerfen, die inhaltlichen Mängel zu verdecken, indem sie gleichzeitig mit den Fragmenten des Wissens autoritär dessen Ideologie auferlegt. In diesem Stadium wird die Parole *Kritische Universität* wesentlich. Die Studenten zögern zwischen zwei Formeln: parallele, zur Kritik der offiziellen Universität bestimmte Universität — permanente Kritik innerhalb der offiziellen Universität selbst. Sie bleiben im übrigen weder beim Projekt der *Kritischen Universität* stehen noch bei dem einer autonomen, mitverwalteten oder sogar selbstverwalteten Universität (oder Fakultät). Sie führen die große herausfordernde Fragestellung ein, die der gesamten Gesellschaft, ihrer Institutionen, ihrer Ideologien. Sie stoßen effektiv und praktisch mit den Problemen des Staates, der Information, der Polizei zusammen. Von da an entwickeln sich die Ziele nicht länger auf Fakultätsebene.

Bevor wir zeigen, wie die Bewegung (und dieses Wort meint hier nicht diese oder jene Gruppe, sondern ihre Gesamtheit mit ihrer Dynamik) sich im Raum der Hauptstadt entfaltet, soll ein Mißverständnis beseitigt werden. Es wäre unrichtig zu behaupten, daß die Bewegung sich graduell politisierte, daß sie eine das Unpolitische vom Politischen trennende Schwelle überwand. Von Anfang an, und das ist eine ihrer ureigensten Züge, war sie grundsätzlich politisch. Grüppchen oder nicht, ihre ursprünglichen Elemente lehnten genau das in der Abstraktion befangene, der ideologisch und instituionell unterhaltenen Trennung zwischen intellektuellem und politischem Leben unterworfene Denken ab. Welches auch immer ihr Etikett war (Revolutionäre, Trotzkisten, Maoisten), ihr Denken überwand die Distanz, die von der Reflexion zur Praxis führt. Hat man deshalb die *„Theorie vom zündenden Funken“* zu akzeptieren, der feuergefährliches Material in Brand setzte? Nicht unbedingt. Es ist nicht diese oder jene Politik, die ihre Leistungsfähigkeit bewies, es handelt sich



eher um den initiierenden Akt eines Denkens, das die vorhergehenden Bndingungen ablehnt, um eine, trotz der Divergenzen, kollektive Handlung, die die Bildung der Bewegung ermöglichte. Die *„Theorie vom zündenden Funken“* hat sich seitdem popularisiert und Anlaß zu verschiedenen Metaphern gegeben: die vom Auslöser wurde offiziell aufgenommen. Die politische Wirksamkeit einer agierenden politischen Minderheit (oder agierender Minderheiten) läßt sich nicht aus diesen groben Darstellungen und Argumenten begreifen, die die Probleme der Analyse für gelöst halten. Besonders das der Verbindung oder des Scharniers. Was geschah, als sich die Studentenbewegung auf die Arbeiterklasse ausdehnte? Wie faßten die Arbeiter diese Bewegung auf, bevor sie ihr folgten und sie intensivierten? Welche Rolle spielte die Arbeiterjugend?

Es ist lächerlich, die Studentenbewegung hinterher anzugreifen, indem man sagt: „Das war nur eine lächerliche Agitation ... Einige Panzer, einige Maschinengewehre, und es hätte nicht einmal diesen Hauch städtischer Guerilla gegeben ... “. Ganz richtig, aber damit wird die Frage nicht beantwortet. Das Außerordentliche liegt darin, daß nach einem relativ leichten Schock ein Großteil des Überbaus einer Gesellschaft und der Institutionen eines großen Landes zerbröckelte, manchmal zusammenbrach. Denn das war die Wirkung dieser Ursache, der Bewegung und ihrer Ausweitung.

Zum Verständnis der Bewegung müssen einige Kategorien oder Begriffe geändert oder zurückgewiesen werden. Die bewußtseinsmäßigen Kategorien spezialisierter Politiker machen eine solche Bewegung rein *undenkbar.* Sie hat aber existiert, sie existiert, aktuell oder virtuell, noch immer. Es geht nicht darum, sie zu verneinen, sondern sie zu denken. Für eine Kategorie von Menschen, mit gewissen Begriffen, Inhaber der Macht, geht es darum, *das Undenkbare zu denken.*

Es handelte sich um eine fast *„reine“* Bewegung, von fast völliger Mobilität. Das Gegenteil eines Staates: ein ständiger, ständig neuer oder erneuerter Akt. Fast ohne *„Subjekt“*,

fast ohne *„Objekt“*, d. h. sie überwand diese Bewußtseinskategorien, das Objekt und das Subjekt, und zeigte zugleich, daß sie unzureichend sind. Fast ohne Unterstützung. Paradoxe Phase des politischen Bewußtseins. Und gerade das können gewisse an politische Strukturen gebundene Bewußtseinstrukturen nicht erfassen. Man sucht, man will um jeden Preis Objekte und ein Subjekt im gewohnten Sinne finden. Man spricht dann von Komplott, von Verschwörung, von Höllenmaschine. Für die einen erklärt sich die Bewegung aus einem Regierungskonflikt, für die anderen aus einem Konflikt Oppositioneller. Während es sich doch um eine Tat handelt: um eine aktivistische Bewegung, deshalb von einer intensiven, rapiden, intelligenten Erkenntnisfähigkeit für das direkt Mögliche. Eine solche Bewegung, die paradoxe Antwort der politischen Spontaneität auf die absolute Politik, kann nur zunehmen. Wenn ihre Ausweitung unterbrochen wird, fällt sie zusammen, selbst wenn sich ihre Auswirkungen anderswo verstärken. Als fast *„reine“* Bewegung ist sie nicht ohne innere Widersprüche. Im Gegenteil: ihre Widersprüche geben ihr einen mächtigen Impuls, beleben sie, verleihen ihr ihre Mobilität. Sobald sie zurückfällt, löst sie die Widersprüche, die sie enthüllte und zu überwinden schien. Man vergißt, was ihre Stärke ausmachte. Wenn das Ereignis sich entfernt, scheint es *„reines“* Ereignis, den Voraussagen, den Schemen, dem Entwurf der Geschichte nicht entsprechend, ohne Spuren zu hinterlassen, eine *„reine“* Evaneszenz. Es ist nur zu wahr, daß die (kapitalistische) Produktionsweise nicht verschwunden ist, daß ihre *„Basis“* weiterbesteht, daß die alten, nichtgelösten Probleme wiederauftauchen und daß andererseits das erworbene Wissen sich als dauerhaft, intakt, erweist. Es ist dann nicht schwer, auf dem zu bestehen, mit dessen Hilfe die Bewegung sich entwickelte: Pathos, verbale Inflation, Willensschwäche, Fehlen eines allumfassenden Projektes und Mangel an theoretischem Denken, die ganze schwache Seite dessen, das es der Bewegung ermöglichte, als organisierte Kraft (und einzige Kraft) unter gegebenen Umständen zu erscheinen, indem sie vielfältige Erwartungen kristallisierte. Dann ruft der gesunde Menschenverstand: *„Man hätte ruhig bleiben sollen!“* Kaltblütig, in einem *per definitionem* immobilem Zustand wird die Analyse



dessen, was Efferveszenz, ansteckende Wärme, Mobilität war, falsch und ungerecht zugleich. Es handelt sich dann um nichts anderes mehr als eine Darlegung nach unbrauchbaren Kategorien. Die Gründe des (relativen) Mißerfolges werden evident, wenn der Mißerfolg erst einmal konstatiert ist. Man vergißt, daß es sich um die Grenzen der Spontaneität handelt — mehr noch um eine notwendige Spontaneität als um einen Mißerfolg.

Und auf diese Weise installiert sich ein Bruch, der noch schwerwiegender ist als alle anderen, die bestanden, als die Spontaneität die Parzellierungen zu überwinden und aufzufüllen suchte. Ein neuer, abgrundtief getriebener Widerspruch tritt in der revolutionären Bewegung auf, in Frankreich und in der Welt. Auf der einen Seite findet sich die institutionalisierte Revolution mit ihrem Apparat, ihrer Doktrin, ihrer Rationalität, ihren bewußtseinsmäßigen und sozialen Kategorien, ihrem ihr innewohnenden Immobilismus; und auf der anderen Seite die zurückgewiesene, als irrationell und undenkbare — also unmögliche —, mit Polizistenargumenten erklärte Spontaneität. Und das bildet einen Kreis, ein Drehkreuz. Das eine ruft das andere hervor. Wäre das *„Bewußtwerden“*, wie man sagt, dieser Situation von irgendeiner Folge? Vielleicht. Aber der Bruch im Teufelskreis ist tief. Und damit ist die Sache nicht zu Ende. Die Minderheiten haben gemeinsam das zurückgewiesen, was das Denken unwirksam, das gesellschaftliche Leben bewegungslos, das politische Leben armselig machte. Daher ihre unvorhergesehene Kraft. Hier zeigt sich das neue, eigenständige und fundamentale Element der Bewegung. Wenn sie eine derartige Wirkung, eine so durchschlagende Kraft gehabt hat, dann liegt das am Zustand der französischen Gesellschaft und an der Bewegung selbst und an den Beziehungen zwischen beiden. Die Bewegung konnte nur dadurch eine kulturelle Revolution in Gang setzen, daß sie nicht *„kulturell“* war, lokalisiert in einer Ideologie oder der Kultur.

Wenn sie die Kultur berührte, dann, weil sie auf das Politische abzielte, das sie ebenfalls traf. Sie situierte sich spontan als Bindeglied. In soziologischen Begriffen könnte man

von dieser Bewegung sagen, sie stelle ein *„Subjekt"*, ein *„kollektives Subjekt"*, ein *„historisches Subjekt"* dar. Das ist nicht falsch. Es definiert aber nicht ihre politische Essenz, wie sie von ihren Sprechern zum Ausdruck gebracht wurde und die von diesen noch in eine theoretische Form gebracht werden muß. Der frappante Zug ist, daß sie *„durchgehalten"* hat ohne Apparat, ohne Institution; daß sie eine Organisation ohne festgelegte Struktur hatte, daß sie schließlich intelligente politische Entscheidungen traf ohne ein vorher festgelegtes Programm, ohne *„Chefs"* (wenn sie auch Sprecher hatte). All das sind eigenständige Charakteristika.

Während dieser Wochen, da sich die Bewegung jeden Tag als Bewegung auswies, füllte ein Brausen die Leere der universitären Stätten. Freilich, die Verwaltung und der größte Teil des Lehrkörpers sehen darin nichts anderes als Unordnung, Drohung, lächerliche Agitation. Schon greift die reaktionäre Attitüde wieder zu ihrer manichäischen Mythologie: das Böse gegen das Gute, die Unordnung gegen die Ordnung, die Barbarei gegen die Kultur. Aus materiellen oder moralischen Bagatellen werden Symbole des Bösen, der jugendlichen Barbarei, der Wildheit Halbwüchsiger errichtet. Dagegen beginnt sich eine schöpferische Kapazität zu zeigen. Jene Bildertafel über die *„Konsumgesellschaft"*, Collage und Photomontage, aus Magazinseiten, Zitaten und Sprüchen hätte Besseres verdient als sofortige Zerstörung. Niemand von den Behörden kam auf den Gedanken, die Geburt einer spontanen Wandkunst zu begrüßen. In diesen Aufwallungen, die einen von Abwesenheit gezeichneten Ort befallen, schillert die wieder zu Leben gekommene Zeit: das Fest, der Humor, das spielerische Element (jedoch in direkter Wirkung auf die Aktion und das politische Leben) begleiten Forderungen, Erwartungen, kristallisieren und orientieren sie gegen den repressiven Kontext. So macht sich in den Reden eine impertinente und bezeichnende Opposition bemerkbar. *„Transgression"* steht gegen Folklore. Alles, was nicht Begleiterscheinung einer Transgression ist, fällt daher ins Folkloristische. Die in der Transgression weitergehenden Leader stoßen alle, die nicht folgen, ins Folkloristische zurück. Die Anhänger der Normen sehen mit Schrecken ohnmächtig der Aufeinanderfolge von Transgressionen zu. Sie begreifen sie nur auf naive und vereinfachende Weise; sie haben die ursprüngliche Transgression nicht begriffen: das Überschreiten der Grenze, die *„normalerweise"* Politisches vom Nicht-Politischen trennt, und die daraus resultierende Befreiung. Sie können nicht begreifen, daß die absolute Politisierung, die sich hinter der Trennung von Politischem und Nicht-Politischem verbirgt und diese Trennung nutzt, um weiterzubestehen und das gesamte gesellschaftliche Leben in Abhängigkeit zu halten, schließlich *„auf die Basis"* zurückwirkt. Die elementare und spontane *„Basis"* entdeckt sich politisch; sie stellt fest, daß die *„Kultur"* politisiert, ideologisch ist.



Die Autorität funktioniert gemäß ihren Normen, gemäß ihrer Politik (die sie nicht politisch, sondern verwaltungsmäßig auffaßt). Auf diese Weise funktionieren die bürokratischen Kategorien, einschließlich der der liberalen Bürokratie. Nicht dieser oder jener *„Fehler"*, nicht das Eintreffen der Studenten von Nanterre im Quartier Latin bezeichnen die Politisierung der Bewegung. Und dennoch wird sich die Bewegung von diesem Tag an auf einem neuen Gelände entfalten. Anderswo entstanden, findet sie sich neuen, außerordentlich günstigen Bedingungen gegenüber, bei jedoch immer härteren Kämpfen. Die Bewegung oszilliert zwischen dem urbanen Fest und der Gewalt, zwischen dem Spiel und der städtischen Guerilla; sie zeigt diese unterschiedlichen und komplementären Aspekte. Die offiziell ausgesprochenen Worte *städtische Guerilla* würden im übrigen besser auf die Aktion derer passen, die ebenfalls offiziell die Kräfte der Ordnung genannt werden, als auf die der Studenten. Deren Guerilla erreicht, bei all ihrem Mut, nicht strategisches Niveau, während der Polizei das gelingt: sie hat die nötigen Mittel. Bei den Studenten richtet eine an Bedeutung sehr reiche Fluktuation zwischen Spiel und Gewalt das Fest zur Tragödie aus. Die Pariser Kommune kann als Beispiel für eine derart dramatische Bewegung herangezogen werden. Man konnte von der Studentenkommune sprechen. *(Edgar Morin).* Mehr brillant als richtig, verdeckt diese Formulierung kapitale Unterschiede. 1871 hat das Volk Waffen; das ge-

samte Volk geht auf die Straße, feiert und kämpft; die Bourgeoisie hat die Hauptstadt bereits verlassen oder bereitet sich darauf vor; es handelt sich also nicht um eine Randkategorie von *„Bürgern“*, die unter Beseitigung der Trennungen interveniert. Bleibt dennoch eine Analogie; im März 1871 wie im Mai 1968 sammeln sich von der Peripherie, von außen gekommene Leute, die dorthin geworfen wurden und nichts als eine soziale Leere fanden, und begeben sich in die urbanen Zentren, um sie wiederzuerobern.

Fest und Kampf, diese Ambivalenz charakterisiert gewisse urbane Phänomene, eine Kondensierung und Intensivierung dessen, was lange Jahrhunderte in den Dörfern stattfand. Betrachten wir zunächst den ersten Aspekt: Lachen und Reden, Humor, Lieder. Während der Demonstrationen verändert sich Paris und wird das wiedergefundene Paris: die Landschaften, die Straßen, der von Autos befreite Boulevard Saint Michel, wieder Promenade, Forum. Transgression und Kreation bilden eine Einheit (beispielsweise die weißen und blutverschmierten Nô-Masken einer am Galgen aufgehängten Puppe bei der Demonstration vom Montag, dem 13. Mai, sowie unzählige Inschriften und Transparente). Die Transgression verfolgt ihr Werk, ohne zuvor festgelegten Plan. Sie überschreitet und befreit, wischt Grenzen weg, bringt neue Gefälle.

Gleichzeitig beginnt eine dialektische Interaktion zwischen Marginalität und urbaner Zentralität. Die Aktion kreist um die Sorbonne. Sie bedarf eines Zentrums, das ihr die *„Heterotopie“* Nanterres nicht mehr liefern kann. Die Bewegung wird diesen ex-zentrischen Ort von dem sie ausging, (momentan) aufgeben. Die Studenten erobern das Quartier Latin zurück; sie eignen sich diesen Raum wieder an, der ihnen entrissen wurde und den sie im Kampf wiedererobert haben. Die Aktion gibt ihm eine neue Bedeutung; die Bedeutung, die er in sich trug, erscheint neu, umfassender, intensiver. Aufgrund dieser Tatsache gewinnt die alte Sorbonne, auf der die roten und schwarzen Fahnen wehen, eine verwandelte symbolische Bedeutung. Sie repräsentiert nicht länger als abstrakter Ort eine ferne Kultur und *„Wissenschaftlichkeit“*. Die konkrete Utopie ergibt sich aus einer die Arbeitsteilung, die Aufteilung in Spezialgebiete transzendentierenden unitären Kultur. Der Fetisch der Spezialisierung fällt.



Der *utopische* Ort bekommt außerordentliche Präsenz. Die Kultur, die die Hoffnung durchschimmern läßt, wird nicht länger die klassische, prä-kapitalistische, prä-industrielle Kultur sein wie sie im liberalen Humanismus, in der verstaubten Enzyklopädie überlebt; sie wird auch nicht Ideologie der kapitalistischen und neo-kapitalistischen Gesellschaft sein, einer auflösenden und in Auflösung begriffenen Ideologie, die die Bedürfnisse des Marktes und der Arbeitsteilung deckt (und die Wissens-Parzellen steuert). Eine andere Kultur kündigt sich an. Im Hinblick auf diese Kultur, und um sie zu schaffen, erfüllte eine Art Explosion den in dieser Hinsicht wieder zentral und topisch gewordenen Ort, die Sorbonne: die Explosion des gesprochenen Wortes. Es nimmt eklatante Revanche am Geschriebenen und den ihm auferlegten Zwängen. Das gesprochene Wort manifestiert sich als erste wiedereroberte und wieder angeeignete Freiheit. Alle während der repressiven und terroristischen Periode unterdrückten Reden beginnen in den überfüllten Hörsälen, im Hof, auf den Plätzen, dem gesamten, weiten Forum sich Luft zu machen. Wer spricht? Alle Anwesenden, Studenten und Leute, die niemals die Tore des Heiligtums übertraten, (und es zuweilen niemals gewagt hatten) des geweihten Ortes reservierten Wissens, geheimnisvoller Schriften, einer klassengeprägten Wissenschaftlichkeit. Es reicht hinzuhören, um zu entdecken, was sich in den Köpfen fand unter der Herrschaft des esoterischen Schrifttums: das Beste und das Schlechteste, ein Haufen Fragen ohne Antworten, von tiefgreifenden oder lächerlichen Argumenten, von scheinbarer oder wirklicher Kühnheit, von gutem und schlechtem Gewissen. Im verbalen Delirium rollt ein großes Psychodrama ab, oder eher, geht ein umfassender Prozeß sozialer Therapeutik vor sich, eine ideologische Kur für Intellektuelle und Nicht-Intellektuelle, die endlich zusammenkommen. Alle diese Reden mußten laut werden damit es das Ereignis geben konnte und es Spuren lassen würde.

Was unterstrichen werden muß, und was noch nicht völlig klar ist, da vor einigen Wochen undenkbar, das ist die plötzliche Ausweitung der Bewegung. Zuerst eine Randerscheinung, findet oder kreiert sie dann ihr Zentrum, nimmt einen erneuten Anlauf und erreicht die Peripherien. Wie soll man bei diesem gewaltigen Impuls trennen, was auf den kulturellen Symbolismus, was auf die Empörung über die mit Gewalt gestürzte Ordnung und was auf die der Trennung zwischen den Elementen des gesellschaftlichen Lebens ein Ende bereitende exemplarische Aktion zurückzuführen ist? Über dramatische, gewalttätige, sich überstürzende Episoden erfaßt die Bewegung die gesamte Gesellschaft. Statt den Staat zu umgehen, bedroht die Kulturrevolution ihn. Die Ideologien und Worte, die Institutionen, ihre Begründungen und *„Werte"*, der gesamte Überbau geraten ins Wanken. Alles geht so vor sich, als ob viele Leute sich plötzlich darüber klar würden, daß sie seit langem nicht mehr an das glauben was sie tun: Schauspieler wie Informatoren, Lehrer wie materiell produktive Arbeiter. Die Informatoren haben genug davon, auf Befehl zu lügen, die Schauspieler genug davon, zur Langeweile verdammte Leute zu amüsieren und interessieren. Ist es nicht so, als verschwände das gesamte System der Alibis, der sozialen Beleuchtungen und Lichtreflexe, weil es an einem zentralen Punkt aufgedeckt wurde? Über die lokalisierten oder generalisierten Phänomene (Streiks, Besetzungen, Demonstrationen), über die Beziehungen zwischen den Generationen, die Beziehungen zwischen Gruppen, Klassen geschieht etwas, das darüber hinausgeht, etwas anderes. Um hier eine Metapher zu gebrauchen: es sieht so aus, als ob der Zustand der gesamten Gesellschaft unter dem Signum und der Maske des Staates dem materiellen Zustand gliche, den die Physiker „metastabel" (übergangsfähig) nennen. Das ist nur eine Metapher. Scheinbare Ausgeglichenheit, scheinbare Kohärenz, illusorischer Zusammenhalt — die Gesellschaft schleppt diese heterokliten, heterogenen Überbleibsel, parasitären Überflüssigkeiten mit sich.

Unter der Herrschaft des Staates und der absoluten Politik bildet die Gesellschaft nur noch ein falsches System. Sein



nach System aussehendes Gehabe ist nur Ideologie, Erscheinung. Nicht ein System bricht zusammen, sondern die Illusion eines Systems verfliegt, die Illusion vervollkommneter Rationalität. Die Motivationen, wie man sagt, die Bilder, die rechtfertigenden Phantasmen, kurz, die Ideologien und Stimulantia lösen sich auf. Die kulturelle und die politische Revolution treffen zusammen; das, was aus Handlungen entsteht, die die Trennung von Kulturellem und Politischem überwunden haben. Was intakt bleibt, sind die *Apparate* mit wirtschaftlicher Basis. Als letzte Stützen sie begründender gesellschaftlicher Beziehungen, die sie nicht ändern können ohne sich zu zerstören, oder die sie nicht ändern wollen, es sei denn absichtlich und mit Vorbedacht, spielen diese Apparate eine unvorhergesehene Rolle von Polen oder soliden Achsen, um die herum sich eine von unten bis oben erschütterte Ordnung wiederherstellen wird. Diese Säulen der Ordnung haben gehalten. Nicht ohne mehr oder weniger bewußte und — da neu, bzw. neu entdeckt — nicht leicht zu analysierende Operationen. Es entwickelt sich ein Spiel der Unterschiebungen. Der Arbeiterklasse unterschiebt sich die organisierte Arbeiterklasse, d. h., die Gewerkschaften. Den Gewerkschaften unterschieben sich die gewerkschaftlichen, von den politischen getrennten Apparate, die diese Trennung (auf ideologischer und institutioneller Ebene) betonen und dennoch politische Instrumente sind. Der *„repräsentativste"* Gewerkschaftsapparat betont seine Stärke, zugleich aber auch die Schwäche der Arbeiterklasse, ihre soziale und politische Isolierung. Dadurch verstärkt er diese Isolierung, akzentuiert die Schwäche der Arbeiterklasse genau in dem Augenblick, in dem diese ihre Kraft entfaltet, nicht mehr isoliert ist, die Macht ergreifen kann. Eine einzigartige Situationslogik, die sich in der (institutionellen und ideologischen) Logik der betrachteten Gesellschaft bewegt, genau in dem Augenblick, in dem diese Logik auseinanderbricht.

Den Historikern bleibt die Untersuchung dieser außerordentlichen Situation. Während einiger Stunden erreicht die gesellschaftliche Auflösung die Spitzen. Es ist nicht so, als hätte die Flut alles überschwemmt bis hin zu den geheimsten Zentren der Macht; es handelt sich eher um die zunehmende

Leere um diese Zentren, oder was von ihnen blieb, eine sie isolierende Leere. Von da an funktioniert nichts mehr von dem, was funktionieren müßte. Die Abteilungen, die die Ordnung aufrecht erhalten sollen sind isoliert, die Kommandostellen zur Ohnmacht verurteilt. An oberster Stelle beginnt die Panik, die Flucht. Es handelt sich nicht um eine Vakanz der Macht, denn die Macht ist da, samt den Staatsmännern. Eine gesamte Gesellschaft ist vakant. Niemand ist da, um sie zu besetzen. Die es könnten, gehorchen ideologischen und institutionellen Schemata, die ihnen das verbieten. Es gibt, während dieses Schweigens der Geschichte, nicht einmal Dualität der Macht.

Nach diesem Höhepunkt geht die Bewegung zurück. Ihre eindrucksvolle Ausdehnung verschleiert den Niedergang. Die massive Besetzung der Produktionsstätten, die nachdrücklich unterstützten, aber partiellen Forderungen lassen vergessen, daß die Stätten der Macht und die Zentren der Entscheidung ihre Funktionen wieder aufgenommen haben. Vom Standpunkt der Geschichte aus ist das der Rückzug. Und dennoch geht die Bewegung weiter. Ihre quantitave Ausdehnung auf periphere Stätten kennzeichnet sie nicht genügend. Obwohl man sich bemüht, sie zu begrenzen und zu reduzieren, behält sie qualitative Implikationen. Noch immer überschreitet sie die gesetzten Grenzen. Besonders versucht sie mit einem alten Dilemma fertig zu werden: entweder globale und totale Revolution — oder aber teilweise, zur reformistischen Degenerierung bestimmte Reformen.

Voll schöner noch spontaner Kühnheit versucht die Bewegung bewußt kulturelle und politische Revolution, Arbeiter und Studenten zu vereinigen. Sie skizziert ein Projekt der Selbstverwaltung und beginnt in dieser Richtung mit einer *sozialen Praxis*. Die aktiven Streiks gehen bis zu dem Versuch, eine Art der neokapitalistischen parallellaufenden Wirtschaft zu schaffen (in einigen Gegenden direkte Verbindung zwischen Produzenten und Konsumenten, zwischen Arbeitern und Bauern). Man will dem Staat einige Schlüsselsektoren nehmen, namentlich das gesamte Erziehungswesen, die pädagogische und ideologische Erziehung. Die angedeutete Selbstverwaltung umfaßt alle Ebenen der Gesellschaft (materielle und intellektuelle Produktion, Dienstleistungen, urbane Gestaltung). Überall sucht diese soziale Praxis, wie wir oben betont haben, ihren Weg ...



Mit der Interaktion von Zentren und Peripherie kündigt sich eine neue soziale, politische, kulturelle Ära an: *die urbane Gesellschaft* mit der ihr eigenen Problematik. Die von der Bewegung errungene und gehaltene Zentralität verweist sie wieder auf die Ränder der urbanen Realität: Vororte, entfernte Viertel, Produktions- und Wohnstätten. Von diesen Rändern wirkt die Bewegung zurück und kommt wieder zu den Entscheidungszentren. Ohne sie übrigens zu besetzen. Als eine Demonstrantenkolonne die Börse erreicht, greift sie ein Symbol im Zentrum der Stadt und der symbolischen Repräsentation an, das aber außerhalb der wirklichen Entscheidungszentren liegt.

Zum ersten Mal kurz wahrgenommen, kündigt sich die urbane Gesellschaft an. Und das auf der materiellen und sozialen *„Basis"* des wiederbegonnenen und verwandelten urbanen Lebens: der Überwindung verschiedenster Trennungen und Brüche wie sie sich in der gegenwärtigen Zerstückelung, dem gegenwärtigen Zerfall der Stadt auf das Gelände projiziert finden. In diesem Licht nimmt das Ereignis einen anderen Sinn an. In der ungleichmäßigen Entwicklung der Gesellschaft überlagern sich, nicht ohne Interaktionen, über den alten und neuen Widersprüchen, drei Lagen von Überbauten (Institutionen, Ideologien):

Überbauten aus der *prä-kapitalistischen und prä-industriellen Epoche,* als die landwirtschaftliche Produktion und das ländliche Leben noch vorherrschten, mit den dazugehörigen Bildern und Darstellungen der Welt. Überbauten aus der *industriellen Epoche,* in den von Bourgeoisie, Kapitalismus und Privateigentum an Produktionsmitteln festgelegten sozialen Rahmen (wobei daran zu erinnern ist, daß die technische Grundlage der Industrialisierung sich unaufhörlich ändert: Automation, Elektronisierung).

Ungewisse, noch schlecht definierte Überbauten, die auf eine in schon zerfallendem Rahmen (anders gesagt: dem Rahmen der Konsumgesellschaft, des organisierten Kapitalismus oder des an den Staat gebundenen Monopolkapitalismus) stattfindende Transformation der Gesellschaft zurückgehen. Diese tiefgreifende Transformation definiert sich als *urbane Gesellschaft* in der Inkubation, die langsam mit ihrer Problematik und ihren Forderungen in Erscheinung tritt.

Die Schockwirkung des Ereignisses auf den Überbau oder besser, die Zerreißprobe, der er durch das Ereignis unterworfen wurde, ergab sich, als die Verzerrungen sich vermehrten und die versteckten und überdeckten Widersprüche sich zeigen konnten. Bruchpunkt: die Universität, die Kultur. Ausgangspunkt: die von der Desurbanisierung, von der Absonderung und infolgedessen vom inversen Appell zur Überwindung der Trennungen gezeichneten Stätten. Von der Bewegung aufgezeigte Kardinalpunkte: die von ihr wiedereroberte oder hergestellte Zentralität gegenüber den bestehenden, im Sturm fest gebliebenen Entscheidungszentren (Apparaten mit spezifischer Topologie).

Ein bedeutender und autoritärer Teil dieser Gesellschaft verteidigt weiterhin eine zerstückelte, verweste, überholte Kultur, deren sie sich repressiv bedient. Ein anderer *„modernistischer“* Teil schlägt mehr oder weniger schnelle, mehr oder weniger gut vermittelte Anpassungen vor. Was die aufsteigenden Kräfte angeht, so wollen sie eine Kultur, die nicht außerhalb des Lebens steht, sondern eine *façon de vivre* schaffen oder *„ausdrücken“* würde. Diese Kultur, die nicht länger eine Kultur in der einstigen Bedeutung dieses Begriffes wäre, kann sich nicht im Abstrakten entfalten. Sie verlangt anderes als einen Raum im Bewußtsein: einen zugleich symbolischen und materiellen Raum, eine angepaßte oder wiederangepaßte Morphologie. Zunächst utopisch, fordert die auf einer höheren Ebene, auf einer technisch und sozio-ökonomisch neuen Basis wiederhergestellte Kultur Raum und Zeit: eine andere Zeit, einen anderen Raum. So wird sich die eigentlich utopische Funktion der kulturellen In-Frage-Stellung durch ihre praktische Verwirklichung selbst



überwinden, d. h. orts- und zeitgebunden in urbaner Topologie bei anderer Verwendung der Zeit. Oder es wird eine Niederlage geben.

Es ist möglich, daß dieser analytischen Bemühung bedeutende Aspekte des Ereignisses und der Situation entgehen.

Einige Gegensätze, die eine Wahl zu verlangen schienen oder ein Dilemma darstellten, scheinen heute überholt. Zum Beispiel: Reformen oder Revolution? Es ist wiederholt gezeigt worden, daß eine Revolution aus einer Gesamtheit von Reformen besteht (mit einem globalen Ziel und Ergebnis: die herrschende Klasse zu enteignen, ihr den Besitz der Produktionsmittel und der Mittel zur direkten oder vermittelten Verwaltung der Angelegenheiten der gesamten Gesellschaft zu nehmen). Es ist gezeigt worden, daß es revolutionäre Reformen gibt, und daß jede nicht bedeutungslose Reform die gesellschaftlichen Strukturen berührt: die Produktions- und Eigentumsverhältnisse.

Muß gewählt werden zwischen Sprung und schrittweisem Vorgehen, zwischen der Wirkung des abrupten Bruches und der konstruktiven Aktivität, zwischen dem gewalttätigen Ansturm und der Aktion im Innern der Institutionen? Theoretisch gibt es keinerlei Grund, auf die von Lenin gelegten strategischen Prinzipien zurückzukommen. Die Möglichkeiten der Aktion müssen in einer dialektischen Bewegung erkannt und vereinigt werden. Diese oder jene politische Haltung, die auf den endgültigen Sturm abzielt, trägt zur institutionellen und ideologischen Krise bei, d. h., ruiniert die bestehende Gesellschaft von innen — was sie nicht beabsichtigte. Diese oder jene andere, anfangs reformistische Haltung, die die einfache Reform einer Institution (der Universität) vorschlug, verwandelt sich in eine mächtig und revolutionär wirkende Aktion. Das schließt jedoch Umstände nicht aus, die eine Entscheidung in der Wahl der Mittel erfordern würde. Auf jeden Fall scheint die folgende Alternative die grundlegende: *„Entweder Wiederherstellung der Gesellschaft als Gesellschaft — oder Wiederherstellung des Staates. Entweder Aktion von unten nach oben — oder aber Handlungen, die auf Anordnung von oben nach unten erfolgen"*.

Die hier versuchte Analyse hat eine Art Auflösung des Staates gezeigt, eine Art Zerfall seiner Macht, seiner strategischen Kapazität, der Implikationen absoluter Politik. In dieser Phase zeichnet sich eine Art Selbstzerstörung des Staates ab, die die zu seinem Funktionieren nötigen Bedin-



gungen untergräbt, wenn auch seine Stützen im Wirtschaftlichen solide bleiben. Die Institutionen, die Strukturen des Überbaus, über die sich als eine von ihnen, der absolute Staat erhebt, zerbröckeln. Wird man die Bedingungen des absoluten Staates, des Staatskapitalismus oder Sozialismus wiederherstellen? Oder wird ein neuer Überbau geschaffen, befreit von dieser staatlichen Krone, die sich nicht mit ihm vertrüge?

Der Zerfall des Staates unter der Form absoluter Politik kann zu einer radikalen Änderung in Richtung auf einen neu definierten Sozialismus genutzt werden. Leitende Prinzipien: die verallgemeinerte Selbstverwaltung mit der ihr eigenen Problematik, — der unablässigen In-Frage-Stellung mit der ihr eigenen Konfusion und der eine neue Ordnung hervorbringenden Unordnung — die Bildung eines Netzes von Organisationen an der Basis, die die Interessen der das *„Volk"* bildenden Gruppen *präsentieren* (nach Regeln, die nicht die der Repräsentation wären) — die optimale Nutzung aller technischen Mittel einschließlich der wissenschaftlichen Anwendung der Information. Das würde nicht einen *Zustand*[1] bedeuten, sondern einen *Prozeß,* in dessen Verlauf die neuen Probleme sich in der gesellschaftlichen Praxis lösen. Außerhalb dieser Perspektive besteht nicht nur die Gefahr einer Wiederherstellung der ökonomischen Produktion (wie 1945), sondern einer Wiederherstellung des Überbaus und der Strukturen selbst durch Anpassung: Dekrete, Gesetzgebung. Revolutionärer Reformismus im Namen einer Theorie der globalen (industriellen und urbanen) Transformation? Vielleicht. Was den sich unter revolutionärer Phraseologie verdeckenden Reformismus angeht, ist er vielleicht nicht am gefährlichsten und am meisten überholt? Was man noch immer *„die Linke"* nennt, eine Summe von divergierenden Standpunkten unter dem Mantel der Einigkeit oder konvergierender Ansichten unter dem Antlitz der Vielfalt, diese *„Linke"* macht einen beunruhigenden Eindruck. Seit einigen Jahren sieht es so aus, als wolle sie die Macht nicht ergrei-

[1] Lefèbvre gebraucht hier ein Wortspiel, indem er das Wort „état", das Staat wie auch Zustand bedeutet, dem Wort „processus" entgegenstellt.

fen, als könne sie sich ihrer nicht bedienen oder als fehle ihr etwas Wesentliches. Ihre politische Führung scheint in der Furcht zu leben, das wirtschaftliche Wachstum zu behindern. Zweifellos plante sie ihre Machtergreifung nach einem zu klassischen Schema: die wirtschaftliche Krise setzt ein, die Opposition stellt einige furchterregende Forderungen, schlägt ein Alternativprogramm vor, richtet sich komfortabel in den Kommandostellen ein. Ein überholtes Schema: die Institutions- und Überbaukrise fand ohne schwere wirtschaftliche Depression statt (obwohl es einige Depressionssymptome gab: Arbeitslosigkeit, rückläufiges Wachstum in einigen Wirtschaftsbereichen usw.). Kann diese Linke die Macht ergreifen? Sicherlich. Aber sie ist schlecht darauf vorbereitet, und sie weiß das nur zu genau. Von einigen außerordentlichen Persönlichkeiten abgesehen. Was hat *„die Linke"* seit Jahren vorgeschlagen? Dasselbe wie die Regierung, wobei sie sich mit der Versicherung zufrieden gibt, sie werde mehr tun und es besser machen: höhere Wachstumsrate, bessere Aufteilung des Sozialproduktes usw. In bezug auf Gesellschaft und Staat hat sie keinerlei neue Konzeption vorzuschlagen, keinerlei stimulierendes Bild. Herrschendes Konzept des Sozialismus ist immer noch der Staatssozialismus mit seinen Mängeln (u. a. einer gewaltigen Langeweile, einem schrecklichen Mangel an Vitalität und Phantasie sowie gesellschaftlicher *Kreativität*). Wenn man den Dingen auf den Grund geht, wie manche zu sagen pflegen, dann sieht man, daß *„die Linke"* einen Willen hat und einen Weg sucht, nur weiß sie nicht recht, was sie will und wohin sie geht. Ebenso wie die Staatsmacht, hat sie die Demokratie an der Basis erdrückt, die Zwischenträger eliminiert. Schwach ohne, stark mit Apparat, steht die Linke auf demselben Terrain wie die, die sie bekämpft.

Eine Summe von Forderungen und Maßnahmen bildet keine Totalität, kein revolutionäres Konzept. Sie ist weder ein politisches *„Subjekt"*, noch ein Objekt, noch etwas Besseres. Die gewerkschaftliche Praxis und die politische Praxis sind als solche ebenfalls *reduziert* und *reduzierend*. Was fehlt? Eine *„Perspektive"*, die sich eben nicht auf eine Teilperspektive reduzieren ließe und die das Globale nicht auf das



Partielle reduzierte. Das Gesamte? Das Totale? Das bedeutet eben gerade nicht ein generalisiertes Individuum, identifiziert mit einer Institution, einem Staat, einem Apparat. Solche Vorstellungen führen weder zu einer globalen Konzeption noch zu einer Definition des Zieles. Sie geben keinen Sinn. Das Totale, das dann eben nichts Totalitäres mehr hätte, kann sich nur als *Prozeß* in einer Richtung determinieren: der Wiederherstellung der Gesellschaft als Gesellschaft auf ihrer neuen (industriellen und urbanen) Grundlage.

Die alten, schlecht gelösten oder verschärften Widersprüche haben den Weg gesäumt. Der fundamentale Widerspruch zwischen dem Privateigentum an Produktionsmitteln, ihrer Nutzung im Dienst der Interessen einer Klasse und dem gesellschaftlichen (kollektiven) Charakter der Produktion hat neue Formen angenommen ohne zu verschwinden. Der Staat hat sich nur dem Anschein nach konsolidiert, indem er wirtschaftliche und soziale Funktionen auf sich nahm, wobei er sich weiter als Macht (absolute Strategie und Politik) über die Gesellschaft erhebt.

Hier nur einige *elementare* Hinweise auf die neuen Widersprüche. Zunächst tendiert die Gesellschaft, wie sie sich auf der durch die Produktivkräfte erreichten Ebene konstituiert, zur Überorganisation, zur Planungsrationalität, zur bürokratischen Hierarchisierung. Eine Tendenz, die unfähig ist, zu einer Kohäsion zu führen, die aber reell ist und durch die technokratische Verarbeitung der Information akzentuiert wird. Es war (und ist noch immer) schwierig, in dieser Gesellschaft einen *konkurrierenden Sektor* aufrechtzuerhalten, der dem Wissen, den Studenten, den Intellektuellen (Gelehrten und anderen) vorbehalten ist. Man kann sich sehr gut das Interesse vorstellen, das über wirtschaftliche, ideologische und politische Macht verfügende Personen einem solchen Sektor entgegenbringen. Im konkurentiellen Sektor schlägt man sich darum, ihnen zu Diensten zu sein. Man produziert Kenntnisse zu ihrem Nutzen. Individuen schlagen sich darum wie Gruppen. Ist es möglich, diese Streiterei zu institutionalisieren? Gewiß nicht ohne Risiken. In einer solchen Organisation der intellektuellen Produktion (Produktion von Gütern und geistigen Werken — Produktion von Menschen) überleben überholte Formen der Konkurrenz: Examen, Wettbewerbe, Erbstücke der prä-kapitalistischen und prä-industriellen Vergangenheit wie ein Gutteil des Wissens selbst. Die Situation wird um so unerträglicher als die Produktion von Kenntnissen in der gesamten Gesellschaft immer mehr an Wichtigkeit gewinnt. Die derart gegeneinander zum Nutzen der Verwalter und Anordner in Wettstreit und Konkurrenz gebrachten Personen können sich früher oder später nur auflehnen. Daher die weltweite Rebellion der Intellektuellen



und zunächst der Studenten. Die Reduzierung der sogenannten *„kulturellen"* Arbeit auf kommerzialisierbare materielle Produkte kann den explosiven Charakter der Lage nur verstärken.

Lassen wir einmal die familiären Bedingungen der Studenten außer acht, (die zwar eine Rolle spielen, diese Gruppe aber nicht determinieren und ihr keine Klassenstruktur geben), so haben sie nichts zu verkaufen als ihre Arbeitskraft. Freilich eine für spezielle Produktion disponible Arbeitskraft, die sich auf einem besonderen Markt anbietet und über die der Student nur virtuell verfügt. Was ergibt sich aus diesen Tatsachen? Daß viele Studenten sich mit der Arbeiterklasse solidarisch fühlen, wobei sie gleichzeitig besser als der einzelne Proletarier die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit erkennen, ihr Funktionieren, ihre repressiven Mechanismen. Haben die Studenten den Konflikt zwischen dem intellektuellen Wettbewerb und seiner gesellschaftlichen Nutzung (zwischen dem Tauschwert des intellektuellen Produktes und seinem Gebrauchswert) — nicht vor den in einem Beruf, einer Karriere engagierten Professionellen begriffen? Über diese spezifischen Probleme zielte ihre Anfechtung auf das Ganze. Das ist zuvor gezeigt worden. Hier wird versucht, die Gründe dafür zu entdecken. Eine Randgruppe, die intellektuellen Produzenten, in dieser Randexistenz gehalten, findet sich mit einer essentiell produktiven, zentralen Aktivität beauftragt, der Produktion von Kenntnissen. Ihre Konfliktsituation drückt sich in der allgemeinen In-Frage-Stellung und Anfechtung aus.

Um diesen Kern werden andere Probleme erkennbar. Der alle sozialen Kategorien betreffende Konflikt zwischen Integration und Segregation. Der Konflikt zwischen der Erwartung auf aktive Teilnahme an der Produktion im weiten Sinn (Produktion von geistigen Werken und gesellschaftlichen Verhältnissen) und den zahlreichen Trennungen, namentlich zwischen einer Produktion im eben angedeuteten Sinn und der Produktion in engem Sinn, zwischen der produktiven Aktivität und dem passiven Konsum, zwischen Alltäglichkeit und Kreativität. Der Widerspruch zwischen dem (reduziert —

reduzierenden) Speziellen und dem Globalen. Der Widerspruch zwischen der paternalistischen Sprache und der bis zum Terror gehenden Repression. Schließlich der Widerspruch, und es ist nicht der kleinste, zwischen der Überorganisation und der Tendenz zur Auflösung, zwischen den *Stärken* der Gesellschaft und den *Schwächen*. Hier zeigt sich eine dialektische Interaktion, die wir im Laufe dieser Ausführungen andeuteten. Eine *Stärke* wie beispielsweise die Organisation der Produktion und der Rationalität im Unternehmen kann sich in eine *Schwäche* verwandeln, wenn sich der Zusammenhang ändert, beispielsweise, wenn dieselbe Rationalität auf die Organisation des urbanen Raumes angewandt wird. Umgekehrt kann sich eine *Schwäche* wie beispielsweise die Kultur in eine *Stärke* verwandeln, wenn es sich um die Herstellung oder Wiederherstellung einer Zentralität handelt.

In dieser noch von der geplanten Organisation der industriellen Produktion beherrschten Gesellschaft wird eine *„Kreativität"* gefordert, die allein *nicht normgerechte*, d. h. *sozial — extra — soziale* Gruppen zu leisten vermögen. Dichter, Künstler, schöpferische Intellektuelle (und wäre es nur auf dem niederen Niveau der Produktion von Spektakeln) schöpfen die Inspiration allein in einer Randsituation. Nur Randgruppen erkennen und entwerfen die Gesellschaft als Ganzes, und bringen ein *„interessantes"* Bild zustande. Diese selbe Gesellschaft aber, die ihnen Werke abverlangt, gibt vor, sie ihren Normen zu unterwerfen und ihre Randexistenz aufzuheben. Sie will sie *„sozialisieren"*, indem sie ihre Aktivität der fiktiven und realen Sozialisierung der Produktion integriert, d. h., in die gegenwärtigen Formen des herrschenden Neo-Kapitalismus, der die Produktionsmittel beherrscht und verwaltet. Da die Kunst immer irgenwie ideologische Funktionen hat, da der neugeschaffene Ausdruck von den herrschenden Klassen und der Staatsmacht immer einverleibt wurde, hat man schöpferische Arbeit *funktionalisieren* und zuweilen *funktionärisieren* wollen. Mit zahlreichen und unterschiedlichen Mitteln: Druck, Unterdrückung, Ködern, Belohnungen. So finden sich die nicht normgerechten Gruppen entweder reintegriert oder zerschlagen. Das Gesetz der



kollektiven Kreation wurde vergessen. Es taucht nur dann auf, wenn die Transgression sich innerhalb einer unausweichlich marginalen und abnormen Gruppe *„normalisiert"*. Das kann man sowohl im 17. Jahrhundert sehen (Port-Royal, die Theatertruppen, die wissenschaftlichen Gesellschaften) wie im 18. (die Enzyklopädisten, die Religionskritik), im 19. (die Romantik) und im 20. (der Surrealismus, Marxismus usw.). So und nur so, schafft eine Gruppe ein globales Bild, unterstützt eine Transformierung, versucht die Vergangenheit zu liquidieren und kündigt in einem symptomatischen Werk eine Zukunft an. Eine Gesellschaft, die dem nicht Rechnung trägt, vernichtet die berühmte *„Kreativität"*. Daher die Langeweile. Daher die Explosion der unterdrückten Kräfte. Wie mit der Existenz solcher Gruppen fertig werden? Das ist Teil einer Problematik, der des urbanen Lebens, die für die programmierte industrielle Produktion undenkbar ist.

Von da an bildet sich ein tiefer Widerspruch heraus zwischen der gesellschaftlichen Wirklichkeit einerseits, gestützt durch Ideologien, die sich nicht als Ideologien ausgeben (Ökonomismus und Wachstumstheorie, Technologismus sowie eine bestimmte Form von „Wissenschaftlichkeit"), und andererseits den Ideologien, die für diese selbe Gesellschaft unbedingt notwendige „Werte" befördern: Patriotismus, Nationalismus, militärische und politische „Werte", klassischer Humanismus, Ästhetizismus, Vorstellungen vom Glück usw. Diese Ideologien sind leicht als solche erkenntlich und diskreditieren sich daher. Sie tragen den Stempel der Zeit vor der Industrialisierung und der industriellen Rationalität. Und doch sind es allein diese Ideologien, und sie allein, die motivieren, rechtfertigen, legitimieren.

Eine *urbane* Gesellschaft sucht ihre Formen und Überbauten ausgehend von den Überbauten (Institutionen, Ideologien) des Industriezeitalters, die auf determinierten Produktionsstrukturen — und Verhältnissen aufbauen. Genauso bildeten sich gestern oder vorgestern in historisch-gesellschaftlich vermittelten Rahmen und Verhältnissen, d. h. im Konkurrenzkapitalismus, Überbauten heraus, die an Institutionen und Ideologien anschlossen, die von der Vorherr-

schaft landwirtschaftlicher Produktion gekennzeichnet waren. Die mit der Industrialisierung einhergehenden Überbauten zerbröckeln, noch ehe die Anpassung der vorhergehenden beendet ist.

Der exemplarische Typ dieser überholten Überbauten aus präindustrieller und präkapitalistischer Zeit, die aufgrund einer starken Einheit von Institution und Ideologie überlebten, ist die *Universität*. Ihr Rückstand soll aufgeholt werden. Für ihre Neugestaltung dient der Betrieb als Modell. Dieses Modell wird aber bereits durch eine neue Problematik in Frage gestellt, die der urbanen Gesellschaft. Die Universität überdauerte als Randinstitution, bis die gesellschaftlichen Veränderungen ihr eine zentrale Stellung zuschoben. Heute riskiert die Universität ihre Existenz. Wird sie sich als gesellschaftliche, d. h. zunächst pädagogische Funktion, als Produktionszentrum von Kenntnissen, Ideen und auch Menschen, als Träger einer Universalität halten können? Um welche Universalität kann es sich da handeln? Entweder bricht die Universität je nach den spezialisierten Bedürfnissen der Arbeitsteilung und des Marktes in getrennte, autonome, technizisierte Institute auseinander, wobei ihr als beste Aussicht bleibt, zu einer permanenten Erziehung beizutragen (verschiedene Studiengänge), oder aber sie gestaltet sich neu im Rahmen einer globalen Perspektive, aus der sich eine Universalität auf höherer und konkreterer Ebene ergibt.

Die industrielle Praxis tendiert über die Widersprüche der kapitalistischen und neokapitalistischen Gesellschaft zu einer für sie unerreichbaren Kohärenz. Die Macht, die die in dieser Gesellschaft effektive Rationalität nutzt, versucht, eine Konvergenz dieser fragmentarischen Elemente herzustellen. Die Rationalität setzt sich aus bruchstückhaften, spezialisierten und infolgedessen in bezug auf die Gesamtheit der Gesellschaft und ihre Bewegung reduzierten und reduzierenden Aktivitäten zusammen; die Rationalität des Unternehmens, die der Staatsverwaltung und der Planung, die der Datenverarbeitung und der (die Natur und die Gesellschaft betreffenden) wissenschaftlichen Kenntnisse suchen sich zu



vereinigen. Diese industrielle Praxis gibt sich seit Saint-Simon bis zu den Theoretikern der „Industriegesellschaft" als volle, umfassende und erreichte Rationalität aus. Die Einheit der parzellierten Aktionen, selbst, und vor allem der wirkungsvollsten, stellt ein Problem dar. Marx hat das vereinfachende Schema der Theoretiker des Industrierationalismus zurückgewiesen, indem er zeigte, daß Kohärenz und Totalität nur nach Lösung der dem Kapitalismus innewohnenden Widersprüche verwirklicht werden können. (Widersprüche, die als Ganzes definierbar und begreifbar sind, aber nur über dialektisches Denken und die revolutionäre Kritik.)

Seit einem halben Jahrhundert versichern der Neo-Kapitalismus auf der einen Seite und der sich auf Marx berufende Sozialismus auf der anderen, sie erreichten volle Rationalität und schüfen ein kohärentes System. Und das auf der materiellen Basis der organisierten und geplanten Industrie (dem von den Produktivkräften erreichten Stand, der ihre Organisation auf gesamtgesellschaftlicher Ebene ermöglicht). Es tauchen aber auf der einen wie der anderen Seite neue Widersprüche auf, auf *ungleiche* und *spezifische Weise*, entsprechend den gesellschaftlichen und politischen Strukturen, dem Stand der Produktivkräfte und der Industrialisierung, den Produktionsverhältnissen und Ideologien. Diese neuen Widersprüche ergeben sich zum Teil, jedoch in immer stärkerem Maße, aus der Urbanisierung.

Die Kohäsion der auf industrieller Grundlage errichteten Gesellschaften beruht also nur auf einer inkohärenten Mischung von Ideologie und Gewalt, von Druck und Unterdrückung. Die autoritären Handlungen des Staates lösen weder die alten noch die neuen Widersprüche. Sie schieben sie beiseite, indem sie die Probleme und Möglichkeiten *reduzieren*. Indem die politische Aktion für dieses irrationale Ziel die spezialisierten und infolgedessen reduzierten und reduzierenden Aktivitäten nutzt, wird sie selbst, die sich als total ausgibt, reduziert und wirkt reduzierend. Dies trägt zum Entstehen neuer Widersprüche bei und ist selbst Teil von ihnen. So bringt jede beschränkte Rationalität eine ihr

eigene Irrationalität mit sich, und zwar genau in dem Moment, in dem sie sich als volle und umfassende Rationalität ausgibt. Jede spezialisierte (reduzierte und reduzierende) Aktivität, einschließlich der sogenannten philosophischen oder politischen, steht in einer Pseudo-Totalität, in einer falschen Kohärenz, Objekt eines falschen Bewußtseins, gestützt auf die Macht, d. h. die Repression. Weder der Erkenntnis noch der Kultur gelingt es, über diese Inkohärenz hinauszugelangen; ebensowenig wie es ihnen gelingt, die Situation zu verschleiern. Sie gehören zu ihr; sie verlieren sich in ihr und lösen sich in ihr auf.

Betrachten wir nun den Prozeß der Zunahme der Produktivkräfte. Er geht als quantitativer und relativ kontinuierlicher Prozeß durch die relative Diskontinuität der Strukturen (Produktions- und Eigentumsverhältnisse) und Überbauten (Gesetzgebungen, Ideologien und verschiedenen Institutionen). Dieser Prozeß induziert gewisse Konsequenzen, an erster Stelle die urbanen Phänomene, ein zunächst untergeordneter Aspekt in der gesellschaftlichen Entwicklung, der prädominierend wird. Daraus ergeben sich unlösbare qualitative Probleme für die Quantifizierung der materiellen Produkte, des Raumes und der Zeit. Auf die von landwirtschaftlicher Produktionsweise, von ruralem Leben und Agrarideologien gekennzeichneten Epochen folgte die industrielle Periode mit ihren Implikationen. Vielen erscheint diese Epoche entscheidend und endgültig. Jedoch beginnt nun die urbane Epoche. Sinn der dialektischen Analyse ist, im globalen Prozeß die Unterschiede, Interaktionen und Konflikte, Übergänge, Regressionen und Schwellen, Sprünge usw. auszumachen.

Es folgt daraus, daß sich eine neue *Praxis* bildet: die urbane Praxis. Sie umfaßt, aber verändert auch die industrielle Praxis, die sich als kohärent und zwingend auszugeben versuchte und noch immer versucht. Um der urbanen Praxis den Weg zu bahnen, ist eine radikale Kritik aller mit den vorherigen Perioden einhergehenden Ideologien notwendig. Besonders erscheint die Industrialisierung nur noch als Übergang, als historische Vermittlung, als „Mutation“, die sich für absolut hielt, oder von der man so tat, als hielte man sie für absolut. Die Situation erfordert also eine Widerlegung der Theorien, die sich mit dem industriellen Wachstum beschäftigten: des Ökonomismus ebenso wie des Humanismus, des Quantitativismus ebenso wie des *„Passéismus“*, der mit den Maschinen auf seine Art fertig werden möchte. Weder die urbane Praxis noch ihre Theorie heben sich schon klar genug von der industriellen Praxis und den mit ihr verbundenen Theorien ab. In diesem Durcheinander kann die — latente oder brutale — Repression versuchen, die sich eben erst entwickelnde Praxis und Theorie gleichzeitig zu erstikken. Namentlich, indem es ihr gelänge, eine Ideologie durchzusetzen, die sich nicht als ideologisch ausgäbe. Dabei könnte die reformierte Universität eine Rolle spielen. Durch eine vorgebliche Anpassung an die Moderne würde ihre repressive Funktion nur verstärkt, da mit ihren pädagogischen und kulturellen Funktionen in Einklang gebracht.

Unter den (scheinbar) nicht ideologischen Ideologien sei auf den *Urbanismus* hingewiesen. Die urbane Problematik geht bei weitem über den Urbanismus hinaus, trotz der Verwirrung, die zwischen diesen beiden Begriffen aufrechterhalten wird. Der Urbanismus ist eine wenig kohärente Ideologie aus einstigem Humanismus, aus Modernismus und technokratischem Ökonomismus. Er ist von spezialisierten und zentralisierten Institutionen abhängig, die unter Aufsicht des Staates stehen und denen in den Gesamtprozeß eingegliederte, spezialisierte Aufgaben zugewiesen werden. Auch der Urbanismus bemüht sich um die Anpassung gesellschaftlicher Vorstellungen, die einerseits aus der Agrarzeit stammen (Dorf, Gemeinde, griechische oder mittelalterliche Stadt) und andererseits aus dem Konkurrenz- oder Monopolkapitalismus (Funktionalismus). Der Urbanismus ist der Versuch ihrer Anpassung, und zwar unter Einbeziehung der Urbanisierung, wobei aber die urbane Praxis mit ihrer konkreten Problematik außer acht gelassen wird; infolgedessen kann der Urbanismus sich weder als wissenschaftliche Theorie definieren, noch definiert er die urbane Rationalität. Er stellt sich vor sie oder verstümmelt sie. Die theoretische Revolution findet über eine radikale Kritik des Urbanismus als ideo-

logischem Überbau statt, der aus der Zeit vor der urbanen Praxis stammt oder diese außer acht läßt, der ein Hindernis für die sich entwickelnde urbane Praxis, für ihre analytische oder globale Untersuchung darstellt.

Die industrielle Praxis entwickelte sich über eine – nie erreichte – Totalisierung von Teilpraktiken: betriebliche Organisation, Planifikation, Programmierung, Flurbereinigung usw. Obwohl auf Totalität aus, entwickelten diese Aspekte und Modalitäten der industriellen Praxis sich nichtsdestoweniger auf ungleiche Weise und nicht als Inkarnation einer präexistenten Vernunft. Das Gesetz der ungleichen Entwicklung wirkt sich aus je nach den gesellschaftlichen und politischen Strukturen. Die Konstituierung der industriellen Rationalität, einem auf determinierter Grundlage entwickelten Überbau, ist noch nicht vollendet, und schon erweist sie sich als nicht ausreichend. Die urbane Praxis bildet sich ausgehend von Teilpraktiken, die untrennbar sind: dazu gehören die Untersuchung der Schwerpunkte ebenso wie die der Randgebiete, dazu gehören die Stadt als Fest ebenso wie die städtische Guerilla, das tägliche Leben mit seinen Gesten und Verhaltensweisen ebenso wie die Transgressionen, das Anomische und das Normale, das Topische und die Utopie, das Spielerische und das Ernste, die Forderungen und Herausforderungen, die Gruppen, Klassen, Klassenstrategien usw. Kurz, die Aufgabe der Theorie, Elemente der Praxis auszuarbeiten, Auflösungen und Depravationen zu vermeiden, und diese Elemente zu vereinigen, kündigt sich als ungeheuerlich an. Die von Marx mit der Darstellung des Industrialisierungsprozesses und der industriellen Praxis begonnene theoretische Revolution geht weiter.

Die theoretische Revolution impliziert die radikale Kritik des bestehenden Überbaus (ohne daß sie sich auf die Negativität beschränken könnte, denn sie muß ebenso eine „positive", d. h. globale, der Geschichte und den Ereignissen eine Richtung gebende Theorie entwickeln). Zu den Überbauten, die einer radikalen Kritik unterzogen werden müssen, gehören: der Staat und die spezialisierten politischen Apparate, die nicht-ideologisch auftretenden Ideologien, der inkohärente Universalismus der Philosophie, die Ideologie vom wirtschaftlichen Wachstum (Ökonomismus) und der Urbanismus als Ersatzprodukt. Kurz, alle Formen beschränkter Rationalität.

Die Spezialisten, die am entschlossensten sind, sich zu Gelehrten zu erklären, können nicht umhin, sich auf die *Rationalität* zu berufen. Indem die Rationalität zusammenhanglos, im Absoluten, proklamiert wird, bringt man sie zum Erstarren und verstümmelt sie zugleich. Um den Kontroversen um diesen entscheidenden Punkt nachzuhelfen, hier ein Abriß der aufeinanderfolgenden Formen von Vernunft. Auf die vom griechischen Denken (Aristoteles) formulierte *logische Vernunft* folgte die *analytische Vernunft* (Descartes und die europäische Philosophie), dann die *dialektische Vernunft* (Hegel und Marx, schließlich die zeitgenössische Forschung). Jede dieser Formen integriert die vorhergehende, jedoch nicht problemlos. Ebenso folgte auf die von der gesamten westlichen Tradition entwickelte *philosophischen Vernunft* die praktisch-*industrielle* Vernunft (Saint-Simon, Marx usw.), die heute von der sich entwickelnden *urbanen Rationalität* überwunden wird. Auf nicht länger bewußtseinsmäßiger, sondern gesellschaftlicher Ebene ist die Rationalität der *Meinung* der Rationalität der *Organisation* gewichen, die nicht umhin kann, Fragen nach Zweck und Sinn zu stellen, die zur Rationalität der Aufgabenerfüllung gehören. Auf dieser Ebene, der des Zweckes, konnte sich ein *abstrakter* (liberaler und klassischer) *Humanismus* nicht als Ideologie halten, ohne durch die Prüfung des *kritischen Humanismus* zu gehen. Dieser brachte seinerseits wieder den konkreten, praktischen, entwickelten Humanismus hervor. Der ersten Etappe des Humanismus entsprach das Bild vom Menschen, sein von den Philosophen präsentierter und repräsentierter abstrakter Entwurf. Der zweiten Etappe entspricht die fundamentale Infragestellung von Sinn und Ziel. In der dritten Etappe entwickelt sich der Entwurf einer (jeweils abgeschlossenen, in bezug auf die Entwicklung relativen, aber „totalen" völligen, nicht-entfremdeten) Verwirklichung sowie der Wille zu ihr.

Im Laufe der jüngsten Ereignisse ist ein bestimmter Begriff vom *Wissen* in die Brüche gegangen. Das — dieses Ergebnis der herausfordernden Infragestellung — muß zur Kenntnis genommen, muß konstatiert werden. Sie hat die Form dieses Wissens, seinen Inhalt, die Bedingungen seiner Vermittlung zugleich getroffen, und zwar tödlich. Mit ihm liegt eine bestimmte Rationalität im Sterben. Sie stirbt, wie auch die anderen Überbauten dieser Gesellschaft. Bei dieser Rationalität handelt es sich nicht um einen *„Überbau"* im landläufigen Sinn des Wortes, um eine einfache Widerspiegelung der *„Basis"* und Strukturen, um die Etage eines Gebäudes. Heute wird auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit Wissen produziert, und es wird auf allen Ebenen, von der untersten bis zur obersten, wirksam. Dadurch wird die Hierarchie der Wissensinhaber in Frage gestellt, die Trennung der Bereiche, auf denen diese feststehende Hierarchie beruht, sowie die Hierarchisierung des Wissens selbst (gestaffelte Einführung, Enthüllung fiktiver Esoterismen und Geheimnisse). Die Selbstverwaltung alles *Produzierenden* (im weiten Sinn: der gesamten gesellschaftlichen Produktion), bedeutet die Selbstverwaltung des Wissens. Es handelt sich dabei um einen besonderen Fall, der jedoch für die Selbstverwaltung als Lernprozeß für das gesamte gesellschaftliche Leben äußerst wichtig ist. Nur so kann der kapitalistische und bürgerliche Wissensbegriff verschwinden: die Akkumulation und Verwaltung des Wissens als eines Kapitals, was freilich enorme Probleme aufwirft, deren Lösung nach einer erneuerten und veränderten „Kreativität" verlangt. Was löst sich auf, was überholt sich? Zunächst einmal das Wissen als Ware, als Tauschwert, das Wissen der Tauschgesellschaft und Warenwelt, das zerstreute und päckchenweise verkaufte Wissen. Utopie? Wenn man so will. Gegenwärtig unmögliche Möglichkeit? Vielleicht; aber es ändert sich nichts, es sei denn, man geht weiter auf dem Weg des Möglichen; das Unmögliche von heute ist das Mögliche von morgen.

Auf diese Weise konstituiert sich die neue Rationalität zu einer Einheit, deren wesentliches Merkmal die politische Bewußtseinsbildung ist. Diese fordert die Kritik der absoluten Politik, schließt sie — und evtl. deren Selbstkritik — ein, sowie die der sie stützenden und rechtfertigenden Ideologien. Die politische Bewußtseinsbildung allein bringt die Einheit der Dimensionen und Ebenen sowohl von Wirklichkeit wie von Erkenntnis zustande. Sie reintegriert oder integriert diese in eine Rationalität, welche die Errungenschaft der Geschichte, einschließlich derer der Philosophie, der Erkenntnis und der Ideologien sowie schließlich auch der des Staates komprimiert. Eine Arbeit, die — praktisch und theoretisch — nur kollektiv geleistet werden kann.

## 16. **Der doppelte Status der Erkenntnis** (gesellschaftlich und theoretisch).

Durch das Ereignis des Mai 1968 läßt sich besser verstehen, worin in einem Land, das seine spezifischen Merkmale hat (u. a. einen hohen Stand der Technik, der Erkenntnis und der Produktivkräfte), die Kulturrevolution besteht. Die Kulturrevolution beschränkt sich nicht auf die Kultur. In dem Maß, in dem die Kultur — als Fiktion oder Wirklichkeit — eine politische Tragweite hat, beginnt die Revolution im Politischen und führt wieder auf es zurück, ohne deshalb das Wirtschaftliche zu umgehen. Wie könnte das dort anders sein, wo — Mythos und Aktion — der Begriff *absoluter Politik* herrscht? Unter dieser Herrschaft und im Widerstand zu ihr wird alles politisch, und zuallererst das, was man „Kultur" nennt.

Unter solchen Umständen löst die Mittel zum Zweck gewordene Kultur sich auf. Die Wörter *„Kultur"* und *„kulturell"* vereinigen bunt durcheinander Kunst und Wissenschaften, Ethik und Ästhetik, bestätigte *„Werte"*, sich auflösende Ideologien, fiktive Ziele und Instrumente, die wirkungsvoll sind oder dafür gehalten werden. Die Erkenntnis selbst zerfällt in Stückchen, findet sich auf einen Haufen von Fragmenten reduziert, die von der Ideologie zusammengehalten werden und denen die Behörden ihren Platz reservieren. Das ist Kultur als Mosaik. Das falsch gegipste Mosaik jedoch zeigt nur verzerrte und unvollständige Figuren. Dieser Zustand der Kultur wird bloßgelegt. Die Kulturrevolution definiert sich zunächst einmal dadurch, daß sie diesen Zustand ins Bewußtsein rückt. Die Konterrevolution behauptet, die Revolutionäre zerstörten Kultur und Ordnung, während sie doch die Auflösung der Kultur und die Willkür der Ordnung offenbaren.

Zweites Moment der Kulturrevolution: sie bringt die kulturellen Institutionen und Ideologien ins Wanken, die — im Schutze der politischen Macht — der *„Kultur"* eine fiktive Einheit verleihen. Drittes Moment: sie stellt den *gesellschaftlichen Status* der Erkenntnis in Frage, was die Frage nach dem *theoretischen Status* (oder, wenn man will: *erkenntnistheoretischen)* Status des Wissens aufwirft. Beide gehören zusammen. Die Definition der Erkenntnis als solcher geht mit der ihrer gesellschaftlichen Funktionen einher. Umgekehrt bezieht sich die kritische Untersuchung dieser Funktionen auf eine Determinierung ihres eigenen Status, ihrer Formen, ihrer (relativen) Autonomie.



Wer, unter den Betroffenen, erinnerte sich nicht an die Diskussionen über die Erkenntnis, ihre *„Natur"* und *„Essenz"*, über ihren Platz in Geschichte und Gesellschaft bei Marx und im marxistischen Denken? Kann die Erkenntnis als *Überbau* definiert werden? In einem Sinn, *ja,* denn lange Zeit war sie an die zweifellos zum Übrbau gehörende Philosophie und Ideologie gebunden. Und dennoch, *nein,* denn sie verschwindet nicht mit der *„Basis"* — da das, was bei einem bestimmten von den Produktionskräften und von der gesellschaftlichen Entwicklung erreichten Stand erworben wurde, sich in ein spezifisches Ganzes integriert: die Erkenntnis. Ist es richtig, Erkenntnis und Produktivkräfte in Verbindung zueinander zu bringen? Sicherlich, aber worin liegt ihre reale Verbindung? Sind Erkenntnis, oder besser, Erkenntnisse mit den Techniken verknüpft? Mit der Organisation der Arbeit? Die gesellschaftlichen Verhältnisse der Länder, ihre Unterschiedlichkeit und Besonderheit und die Formen der verschiedenen Produktionsweisen dürfen nicht außer acht gelassen werden. Muß die Wissenschaft wie die Sprache mit der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung in Zusammenhang gebracht werden? Jedoch gibt es viele Sprachen, und das Wissen zeigt keine vielfältigen Eigenheiten und Unterschiede, die denen der Sprache analog wären. Wie sieht das Verhältnis zwischen folgenden drei Begriffen aus: Theorie (Erkenntnis) — Praxis (auch sie sehr vielförmig) — Ideologie (oder besser, zahlreiche, hinfällige Ideologien, die als Trümmer den Weg der Geschichte säumen, während Erkenntnis und Wissenschaften eine bestimmte, zwar nicht unabhängige, aber doch spezifische Geschichte haben)?

Diese Polemiken wurden, man erinnert sich, vor rund 20 Jahren durch eine eilige und brutal aufgezwungene *„Theoretisierung"* angefacht und bis zum Paroxysmus gesteigert. Man versuchte, *proletarische Wissenschaft bürgerlicher Wissenschaft* entgegenzustellen. Der Dogmatismus der Stalinschen

Epoche kompromittierte sich so bereits bei Beginn seiner Operationen großen (durchsichtigen) Stils. In Wirklichkeit handelte es sich nur um Ablenkungsmanöver, die anderes verbergen sollten. Es kam wenig auf die Richtigkeit oder Falschheit der Theorie an. Schon versuchte eine dem Begriff absoluter Politik solidarische Ideologie sich im Denken breitzumachen und bediente sich dabei der *„Kultur"*. War es nicht absurd im höchsten Grad, die Logik und diese oder jene gesellschaftlich genannte Wissenschaft aufeinander auszurichten? Von der formalen Logik ist logisch einfach undenkbar, daß sie sich wie ein Überbau entwickelt, daß sie mit einer *„Basis"* entstehen und verschwinden könnte. Einmal *formuliert* (unter noch zu klärenden historischen Umständen), bleibt sie unerschütterlich. Sie perfektioniert sich, verschwindet aber nicht mehr. Die formale Logik tritt seit über 20 Jahrhunderten als feste, transparente und leere Form der Erkenntnis auf. Was das dialektische Denken und die dialektische Methode angeht, so hängen sie nicht von der Produktionsweise, von der wirtschaftlichen und sozialen *„Basis"* ab; die Geschichte wirkt jedoch auf sie ein, schwächt oder stärkt die Entwicklung von dialektischer Logik und Methodik und der dazukommenden Begriffe und Theorien; der *Stand* der Produktivkräfte und der gesellschaftlichen Entwicklung, der Klassenstrukturen und der politischen Überbauten kann eine große Rolle spielen. Die Sprache fördert oder versagt dialektisches Denken. Es handelt sich in der Tat um komplexe Beziehungen zwischen Form und Inhalt, zwischen Identität und Differenz, zwischen Einheit und Konflikten. Die Inhalte, die Differenzen, die Konflikte können bis zu einem gewissen Punkt aus dem Bewußtsein eliminiert, reduziert, ausgerottet werden. Was diese oder jene sozial oder human genannte Wissenschaft angeht, beispielsweise die Soziologie, so kann sie einen enormen Teil Ideologie enthalten und infolgedessen als politisches Instrument dienen; was nicht ausschließt, daß dieser Ideologie gewisse Erkenntnisse innewohnen oder daß auf diesem Weg effektive Probleme zur Sprache kommen. Wenn man ein weiteres Beispiel nennen will, worin besteht, was man „Urbanismus" nennt? Es handelt sich da um nichts anderes als eine Ideologie, die in Frankreich vom Staat und von einer spezialisierten Bürokratie ausgearbeitet wurde, die für Privatinteressen genutzt oder in Funktion zu früheren Ideologien (Humanismus) interpretiert wird. Und dennoch entspricht diese Ideologie einer Gesamtheit sehr realer Probleme, der Problematik der entstehenden urbanen Gesellschaft, und diese Problematik wird von der Ideologie kaschiert und bemäntelt. Darüber hinaus wird der sich rational wollende Urbanismus in die Tat umgesetzt: er führt zu einer Art von Praxis, die im Vergleich zur urbanen Praxis fehlgeht und verstümmelnd wirkt, während die urbane Praxis noch im Entwicklungsstadium, also noch ungewiß ist. Die Kulturrevolution legt diese Zustände bloß. Sie stellt mit Nachdruck die Problematik des Wissens als privilegiertem Fall einer konkreten, von der Gesellschaft insgesamt gestellten Problematik: vom Staat, von der Stadt, dem Land, dem täglichen Leben. Autoritär vermittelt, bürokratisch verwaltet, die soziale Hierarchie rechtfertigend, ist das Wissen nichtsdestoweniger real. Wenn die Bürokratie sich auf den Besitz und die Übermittlung eines Wissens nach ihren eigenen Regeln und Normen gründet, dann lautet das Hauptproblem auf diesem Gebiet, die Erkenntnis zu befreien, das Wissen freizulegen, ohne es zu zerstören. Wie sind diese höchst komplexen Beziehungen zwischen Funktionen, Formen und Strukturen des Wissens zu analysieren? Wie soll man sie ändern und zu einer höheren Kohärenz, einer höheren Rationalität gelangen?



Es gibt eine bestimmte, heute manifeste, Analogie zwischen *Kapital* und *Erkenntnis*. Eine Analogie, die man nicht zu weit treiben sollte. Es müssen in der Tat drei Produktionsebenen unterschieden werden. Diese Analyse führt die Philosophie und ihren *„Totalitäts"*begriff weiter, aber auf neue Art. Man könnte sagen, *„drei Dimensionen"* produktiver Aktivität, wenn dieser Begriff nicht allzu sehr das trennen würde, was er verbinden soll. Diese Ebenen oder Dimensionen unterscheiden sich wie folgt: Produktion oder Reproduktion von Produkten — Produktion oder Reproduktion von gesellschaftlichen Verhältnissen — Produktion von geistigen Werken. Die Erkenntnis gehört letzterer Ebene an und kann sich nicht einfach auf die materielle Produktion ausrichten. Als nichtmaterielle und gesellschaftlich dennoch not-

wendige Produktion trägt die intellektuelle Arbeit spezifische Züge. Dennoch akkumuliert und „kapitalisiert" sich die Erkenntnis wie materieller Reichtum in Objekten und Geld. Sie findet günstige Bedingungen zur Reproduktion oder erweiterten Akkumulation oder nicht. Die bisher erworbene Kenntnis ist Resultat früherer Arbeit. Das gleiche gilt für das Kapital, das als Summe von Resultaten vom bürgerlichen Besitz und von der bürgerlichen Verwaltung der lebenden Arbeit, der des *„kollektiven Arbeiters"* entgegengestellt wird, die allein es zum Leben bringt, in Bewegung setzt. Auch die Erkenntnis ist ohne Forschung und praktische Tätigkeit, ohne die gegenwärtige Arbeit, ohne die assimilierende Aufnahme, nichts als eine Summe toter Dinge. Das feste, erworbene, von einer Klasse besessene und ihren Interessen entsprechend verwaltete Kapital steht in der materiellen wie nichtmateriellen Produktion dem variablen Kapital gegenüber, der lohnbezahlten schöpferischen Tätigkeit. Hinter dieser Tatsache verbirgt sich die *„gesellschaftliche Wirklichkeit"*, d. h. die Produktion und Reproduktion von gesellschaftlichen Verhältnissen, von Strukturen der Abhängigkeit und Privation, die dafür sorgen, daß die lebende Arbeit ohne Recht auf die vergangene Arbeit bleibt, daß es keine Verknüpfung zwischen kollektiver (gesellschaftlicher) Arbeit und dem (Privat)eigentum an Produktionsmitteln gibt.

Die bisherige Erkenntnis ist, nicht ohne sich in Bruchstücke aufzulösen, durch die technische Arbeitsteilung gegangen, um sich institutionell, und den Normen der gesellschaftlichen Arbeitsteilung entsprechend, zu kristallisieren. Damit wird die Ungleichheit der Funktionen ratifiziert, wobei sich die privilegierten und hierarchisierten Funktionen als solche (Besitz, Verwaltung, Leitung) den wirklichen Funktionen (Unterricht, Vermittlung, Forschung, Assimilierung, Anwendung) überlagern. Diese Funktionen sind selbst wieder hierarchisiert. Die technische Teilung der wissenschaftlichen Arbeit führt zu spezialisierten und gesonderten Unternehmen (Laboratorien, Instituten), zu Isolierungen also, die jedoch in keiner Weise das Bestehen von allgemeinen, bürokratischen Institutionen verhindern, die das Ganze nach den Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft, nach einer den Notwen-



digkeiten und Erwartungen dieser Gesellschaft entsprechenden Aufteilung der Ressourcen verwalten. Hier berührt die Analyse die Ebene des *Überbaus*. Die Erkenntnis als solche kann sich nicht auf einen Überbau reduzieren; Ideologien und *„kulturelle"* Institutionen sind Überbauten. Zu ihnen gehört auch, was sich dem Wissen an Ideologie aus der mittelalterlichen Epoche oder der vorwiegend von landwirtschaftlicher Produktion beherrschten Zeit untermischt: Geheimniskult und Kult des Unantastbaren, als Mysterium versiegeltes Wissen, durch einen Jargon garantierte und gedeckte Esoterik, als Initiation aufgefaßter Unterricht, von Ritualisierung kaum zu trennende pädagogische Praxis. Solche, aus dem Mittelalter oder der Agrarzeit stammende Ideologie vermengt sich mit der Ideologie der industriellen Periode, die die Spezialisierung rechtfertigt und akzentuiert. Das heißt, sie legitimiert die gesellschaftliche Arbeitsteilung und legt sie als dauerhaft mit einer stets provisorischen und revidierbaren, beweglichen technischen Teilung verknüpft dar. Über diese, nicht leicht entwirrbare Mischung, kommt die Erkenntnis zur (gesellschaftlichen) Praxis. Mehr und mehr fügt sie sich vollkommen in die Produktion von Dingen, in die Produktion und Reproduktion der Verhältnisse ein. Sie tendiert zu einer Einheit, in die sie sich selbst integrieren würde. Dagegen hat allein eine (herausfordernde, revolutionäre) Praxis diese Vermischung gezeigt, diesen Zustand bloßgelegt, den Zusammenbruch eines unter dem Signum der Kohärenz wenig kohärenten Gebäudes bewirkt.

Welches ist also das Verhältnis zwischen Erkenntnis und der als Klassengesellschaft bestehenden Gesellschaft? Die Erkenntnis in sich selbst ist nicht Klassen-Erkenntnis. Linksradikale These. Und dennoch besteht eine Verbindung zwischen Erkenntnis und Klassenstruktur der (kapitalistischen, bürgerlichen) Gesellschaft. Die Erkenntnis ist von den herrschenden Klassen *gestempelt*, namentlich durch die Interaktion *„Ideologie – Erkenntnis"*, wobei der Ausdruck *„Interaktion"* die Ambivalenz und den Widerspruch zugleich andeutet. Auch ist die Erkenntnis Eigentum dieser Klasse und wird nach den ihr passenden Kriterien vermittelt. Sie wird von dieser Klasse *verwaltet*, d. h. von ihr institutionalisiert.

Sie ist also nicht Klassen-Erkenntnis in dem Sinn, daß die als (historisches und gesellschaftliches) *Subjekt* konstituierte Klasse das Wissen als einen Inhalt oder ein Objekt innehätte, wobei es ihm subjektive Merkmale verliehe. Es ist eine in Klassenverhältnisse, in ihre Konflikte eingefügte Erkenntnis, wobei sie jedoch andere, spezifische Probleme mitbringt. So verstanden, d. h. spezifisch und rational, hängt die Erkenntnis nicht von einem *Subjekt* ab: weder gesellschaftlich (Bourgeoisie, Proletariat) noch politisch (Partei oder Staat). Sie hat ihren eigenen Inhalt und ihre eigenen Funktionen und verbindet sich, gemäß den zu determinierenden Strukturen, mit verschiedenen Formen (und zunächst mit der der Logik).

Derart determinieren sich der gesellschaftliche und theoretische Status der Erkenntnis zugleich. Aus der Subjektivität (sowohl der einer Gruppe wie einer Klasse oder der Gesamtgesellschaft) gelöst und des Objektivismus (der über Analogie mit der Existenz eines Objektes verstandenen Existenz) entledigt, tritt sie in den Rahmen der gesellschaftlichen Widersprüche, und zwar auf spezifische Weise. Das heißt, sie bringt spezifische Widersprüche mit sich. Der grundlegende Widerspruch des (Konkurrenz- oder Monopol-)kapitalismus zwischen dem Privateigentum an Produktionsmitteln und dem gesellschaftlichen Charakter produktiver Arbeit wirkt in spezifischer Weise auf die Erkenntnis zurück. Dieser Widerspruch spielt eine erstrangige Rolle nicht nur als Produzent aktueller oder virtueller Konflikte in dieser Gesellschaft, sondern als Hemmnis des (wirtschaftlichen) Wachstums und, vor allem, der (gesellschaftlichen, qualitativen) Entwicklung. Die Erkenntnis ist von folgendem Widerspruch gezeichnet: auf der einen Seite das Privateigentum an Wissen und den Mitteln zur Produktion von (Er)-kenntnissen, auf der anderen Seite der gesellschaftliche Charakter des Wissens: die produktive und schöpferische Arbeit, ihre praktische Verwendung, die Erkenntnis als Ziel, das es wert ist, um seiner selbst willen verfolgt und als praktisches Instrument erworben zu werden. Dieser Zustand hemmt in spezifischer Weise das Wachstum (Erweiterung des Wissens, seine Generalisierung über den Unterricht) und



die qualitative Entwicklung (verfeinerte Pädagogik, Konstituierung einer höheren Rationalität).

Wie konnte ein solcher Konflikt, der so tief war, so schwerwiegend in seinen Implikationen und Konsequenzen, nicht in Erscheinung treten? Warum fand er kaum bzw. kein Interesse? Wer konnte sich damit zufriedengeben, *„Reformen"* einzig und allein auf institutioneller Ebene ins Auge zu fassen? Was waren die Gründe dafür? Die *vermittelnden Instanzen* verbargen den Widerspruch, verdeckten ihn — ideologische Vermittlungen (Philosophie, Moral und *„Werte"*, Kunst, Ästhetik und Ästhetizismus), institutionelle Vermittlungen (Universität, Kirche, professionell und funktionell spezialisierte Gruppen: Informatoren, Organisatoren von Spektakeln usw.). Diese Gruppen übten *de facto* und *de jure* mannigfaltige Funktionen aus. Sie garantierten die fiktive Einheit der *„Kultur"*, wobei sie gleichzeitig in dem oder jenem „kulturell" genannten Bereich funktionierten. Diese Vermittlungen sind aber als solche verschwunden. Sie wurden von der absoluten Politik, der Staatsmacht, ausgehöhlt, ihres Inhaltes und Sinnes beraubt. Der Fall der Information ist dafür bezeichnend. Wir haben an früherer Stelle auf dieses Verschwinden der Vermittlungsinstanzen hingewiesen. Die Ereignisse haben lediglich eine Lage manifest gemacht, deren Elemente und Aspekte latent und verhüllt blieben. Der Zusammenbruch der Vermittlungsinstanzen hat deren seit langem zunehmende Brüchigkeit enthüllt. Der — vorgebliche oder wirkliche — Rückstand der kulturell genannten Institutionen kann nicht länger den grundlegenden Konflikt verdecken, bei dem es um die *„Essenz"* des Wissens, um ihren doppelten gesellschaftlichen und theoretischen Status geht.

*De facto* und *de jure* stellt sich das Problem der Rekonstruktion des Wissens. Die Erkenntnis ist wiederherzustellen, durch die Expropriation der Expropriateure. Die theoretische Revolution, auch *„Kulturrevolution"* genannt, impliziert eine neue theoretische Entwicklung. Der einheitliche und umfassende Charakter der Erkenntnis kann nicht länger nach dem enzyklopädischen Modell (aus der vorindustriellen Zeit) verstanden werden noch nach dem Muster parzellierten Wis-

sens oder summierter Fragmente, die von begrenzter rationalistischer Ideologie schlecht zusammengehalten werden (Ideologie des Industriezeitalters, des organisierten Kapitalismus, der staatlich-zentralisierten Verwaltung). Die theoretische und praktische, begriffliche und pädagogische Rekonstruktion der Erkenntnis erfordert die Entwicklung eines neuen Typs von Globalität und infolgedessen von Rationalität. Es gilt, den doppelten Charakter dieser Rationalität zu unterstreichen: historisch und theoretisch, aus der Praxis hervorgehend, jedoch begrifflich und methodologisch (erkenntnistheoretisch) entwickelt. Das Wissen in eine Form zu bringen, den erkenntnistheoretischen Status an und für sich zu determinieren, ist, für sich genommen, als Endzweck, ohne Interesse und Bedeutung. Diese theoretische Arbeit hat nur dann Sinn, wenn sie in der Praxis der effektiven Veränderung der Erkenntnis, ihrer Verwaltung und ihrer Übermittlung (die selbst praktischer Natur ist) *dient*. Die Vermittlung des Wissens ist eine Teilpraktik. Diese pädagogische Praktik, die zu einer stets neuen Aktualisierung und Bereicherung des Wissens führen sollte, ist auf zusammenhängende Weise oder nicht in die globale Praxis eingefügt. Was diese Andeutungen angeht, so sind sie selbst Teil der theoretischen Revolution.

Wenn hier ein Modell vorgeschlagen werden soll, so müssen wir sagen, daß die philosophischen Begriffe (Subjekt und Objekt in ihrer Einheit und ihren Konfliktverhältnissen gesehen — absolute Systeme und absolute Kohärenz) zwar für die Entwicklung der hier vertretenen Auffassungen notwendig sind, daß sie jedoch nicht mehr ausreichen. Der Knoten, das wesentliche Relais, findet sich im Verhältnis von Form und Inhalt. Am realen (materiellen) Pol findet sich die *„Natur“*. Am rationalen (formalen) Pol findet sich die Logik, nicht immobil, da weiter zu vervollkommnen, jedoch transparent mangels Inhalts. Die dialektische Logik macht das Verhältnis zwischen *Form* und *Inhalt* sprachlich und begrifflich sichtbar. Um die *„reine“* und *„leere“* logische Form gruppiert sich eine Konstellation von Formen, die untereinander verbunden sind und somit eine Struktur bilden, wobei jedoch jede einen spezifischen Inhalt hat (mathematische Form, Formen des



Tausches und der Kommunikation, juristische Form, urbane Form usw.). Das schließt einen gewissen Relativismus und Pluralismus ein, ohne daß die Substantialitäten getrennt wären. Das metaphysische Denken, das Formen oder Inhalte, (oder aber ihr Verhältnis), das die Natur oder die Logik der Identitäten in autonome Substanzen verwandelte, dieses entfremdet-entfremdende Denken, gilt nicht mehr. Die gesellschaftliche Praktik (Praxis) stellt die dialektische Einheit zwischen materieller Natur und logischer Form ständig her und wieder her.

Wenn es einen Unterschied gibt zwischen der kritischen Reflexion (ständiger Vorgehensweise der Erkenntnis) und der theoretischen (*„positiven“* und konstruktiven) ausarbeitenden Entwicklung, so bedeutet dieser Unterschied keine Trennung. Die gedanklichen Momente, negierende und bejahende, sind ebenso wenig trennbar wie Theorie und Praxis, Ideologie und Wissen.

Zwei letzte Fragen bleiben gestellt. Die konkrete Problematik stellt kein absolutes Ganzes dar, das Rationales und Reales ein für allemal vereinigte. Sie umfaßt Probleme, zwar nicht empirische, Probleme aber, die aus einer Praktik kommen. Diese Probleme sind untereinander nicht beziehungslos, ihre Verknüpfungen lassen sich aber nicht formal aufdekken. Die Einheit, die es erlaubt, von einer Problematik zu sprechen, enthüllt sich in der praktischen Aktion und durch die praktische Aktion, durch die sie mit Hilfe der theoretischen Reflexion zustandegebracht (produziert) wurde, wobei diese Reflexion die Elemente des Wissens bloßlegt und reinvestiert. Diese Problematik beinhaltet die Ambivalenz von Ideologie und Wissen, sowie ihren Unterschied. Gibt es eine reine, absolute, von jeder ideologischen Vermischung abgeklärte Erkenntnis? Ja, wenn man die formale, *„reine“*, da transparente und leere Logik dafür gelten lassen will. Nein, wenn man an jede wirkliche inhalts- und praktikgebundene Erkenntnis denkt. Es gibt kein Wissen, das sich nicht eines Tages als Mischung aus Ideologie und Erkenntnis enthüllen könnte. Gibt es das theoretisch absolute Kriterium, das sie endgültig voneinander unterscheiden würde? Nein. Nur die

„*reine*“ Logik kann vorgeben, ein solches Kriterium zu liefern, und diese Prätention überschreitet ihre Rechte. Die theoretische Arbeit, die Ideologie von Erkenntnis trennt, hört nie auf. Als kritische und selbstkritische Arbeit, als negierendes Vorgehen, das mit positivem und konstruktivem Vorgehen verbunden ist, kann sie nur in der Vollendung des Wissens ein Ende finden: mit der erreichten Einheit von Vernunft und Wirklichkeit, die den Horizont der Erkenntnis andeutet, aber, als Grenze zum Unendlichen, sich nicht erreichen kann.

Die Ideologie geht aus einer Praktik hervor und kehrt zu einer Praktik zurück, oder versucht, dorthin zurückzukehren. In diesem Sinn kann man von „*ideologischer Praktik*“ sprechen. Jedoch wird die Ideologie von der Praktik dementiert und insofern gibt es ein „*praktisches Kriterium*“. Der Begriff der „*ideologischen Praktik*“ droht die praktische Niederlage jeder Ideologie zu verschleiern. Deckt sich darüber hinaus die „*ideologische Praktik*“ nicht mit der reaktionären, konterrevolutionären Praktik? So gesehen, erleidet der Urbanismus, Ideologie des zentralisierten Staates, auf doppelte Weise Schiffbruch: wo immer er verwirklicht wird, erweist er sich als monströs inkohärent, wobei er die Entwicklung der urbanen Praktik verhindert sowie ihre Bewußtwerdung. Sein „*inhumaner*“ Charakter kommt sozusagen noch zum Überfluß hinzu und fügt dem konstatierten Mißerfolg noch ein Werturteil bei.

Der Begriff der „*theoretischen Praktik*“ hat ebenfalls einen Gültigkeitsbereich, der jedoch begrenzt ist. Absolut genommen, droht er sich vor den praktischen Herkunftsort jeder Theorie zu stellen. Zweifellos wäre es richtiger, zwischen *partieller* und *globaler* Praktik zu unterscheiden, wobei letzterer die, im marxistischen Denken geläufige, Bezeichnung *Praxis* vorbehalten bliebe. Wir haben sehr schnell gezeigt, wie die *Praxis* (globale Praktik) der industriellen Ära sich ausgehend von Teilpraktiken bildete, rational eher durch Summierung denn durch Totalisierung; daher die *beschränkte Rationalität,* die dieser Praxis innewohnt (ihre irrationellen Implikationen, ihre Aufrechterhaltung durch repressive



Macht). Die Ideologie macht die beschränkte Rationalität zur absoluten, extrapoliert von Teilpraktiken aus, verschleiert die Beschränktheit dieser Rationalität.

Die *urbane Praxis,* die wir vorher erörterten, würde sich, nach unserer Hypothese, durch die kohärente *Totalisierung* von Teilpraktiken konstituieren (einschließlich der von Extrapolierungen, von Druck und Unterdrückung gelösten Teilpraktiken der industriellen Epoche). Insoweit als die Theorie eine Rolle bei der Entfaltung der urbanen Praxis spielt, wird man von „*theoretischer Praktik*“ sprechen können. Unterscheidet sich aber diese theoretische Praktik von der revolutionären Praktik? Wohl kaum. Sobald man „*Revolution*“ nicht mit Gewalt verwechselt, sobald man ihren Begriff erweitert und unter ihm die Veränderung der bestehenden Welt im Einklang mit den tiefgreifendsten Tendenzen und unter Überwindung der Widersprüche dieser Welt versteht, gibt es keinen Grund, zwischen theoretischer und revolutionärer Praktik eine Trennung zu machen. Die alltägliche Praktik freilich bleibt im Ambivalenten. Sie verhehlt Repression und revolutionäre Keime zugleich. Was die immer spezialisierten, also reduziert-reduzierenden Teilpraktiken angeht (einschließlich der eigentlich und spezifisch theoretischen Tätigkeit), so müssen sie zu ihrer ständigen Selbstkritik kommen, zu gegenseitiger Kritik, um sowohl ihre Grenzen als auch ihre Divergenzen zu überwinden. So und nur so allein kann Totalisierung erreicht werden, d. h. die simultane Entwicklung und Formulierung von veränderter Praxis und Rationalität.

Die Einheit der Erkenntnis findet sich zweifellos nicht dort, wo man sie sucht: in der (empirischen oder rationalen) Philosophie, in der „*reinen*“ Form, in der Konstitution eines erkenntnistheoretischen, unberührbaren, Objektes. Diese Einheit konstituiert sich historisch auf einer bestimmten Ebene, der des *bewußten politischen Handelns.* Allein die politische Vermittlung erlaubt eine Konvergenz von Erkenntnis und Teilpraktiken zu konzipieren, den gesamten Horizont von Theorie und Praxis zu eröffnen. Man möge diese Worte jedoch recht verstehen. Das so verstandene „*bewußte politi-*

*sche Handeln"* ist nicht das des Staatsmannes und noch weniger das des Berufspolitikers. Im Gegenteil. Es impliziert die permanente kritische Analyse der absoluten Politik und der von den spezialisierten politischen Apparaten entwickelten Ideologien. In diesem Sinn, und nur in diesem Sinn, führt das bewußte politische Handeln zur Einheit von Erkenntnis und höchster Rationalität. Das Wort *„politisch"* gewinnt auf einer anderen Ebene seine älteste Bedeutung zurück: die theoretische und praktische Erkenntnis des gesellschaftlichen Lebens in der Polis. In der Tat finden in der urbanen Gesellschaft auf einer ganz anderen Ebene Gesellschaft und Polis zu einer neuen Einheit zurück.

Dieses Modell ermöglicht es, den gesellschaftlichen (und politischen) Status der Erkenntnis und zugleich ihren theoretischen (erkenntnistheoretischen) Status zu untersuchen, vielleicht zu präzisieren. Es bindet die Erkenntnis weder an dieses oder jenes Objekt, noch an das Objekt im allgemeinen — noch an dieses oder jenes Subjekt oder das Subjekt im allgemeinen — noch an das absolut verstandene System oder den systematisierten Begriff des *„Corpus"* von Wissen. Deshalb bleibt die Erkenntnis aber nicht in der Luft hängen, ohne Legitimierung oder Rechtfertigung. Die Rationalität stellt sich in ihrer historischen Genesis und ihrer gesellschaftlichen Rechtfertigung dar. Der historische Materialismus und die — niemals abgeschlossene — dialektische Entwicklung kommen zum Modell hinzu. Die dominante Polarität von (materieller) Natur und (logischer) Form dient dem Ganzen als Rahmen. In diesem Ganzen finden die Formen, die Funktionen und Strukturen des Wissens Platz und konstituieren sich in ihm, ohne daß einer dieser Begriffe die anderen auf eine geringere, irrelevante und untergeordnete Rolle reduzieren würde.

Nicht mehr als der Techniker oder Ingenieur kann der Lehrer als Übeltäter oder öffentlicher Feind gelten. Die Ideologie der Hierarchisierung bricht zusammen, das Bild einer Ordnung, die den Lehrenden über den Lernenden stellt, den Regierenden über den Regierten, die Kenntnis über die Unwissenheit, die auf dem Weg zum Wissen ist. Was zusammenbricht, ist infolgedessen die Ideologie der Initiierung, der Esoterik, der der Globalität beraubten parzellierten Spezialisierung, die sich überlegen glaubt und sieht. Diesen Punkt erhellt die klassische Philosophie mit der ihr innewohnenden — wenn auch inzwischen verlorengegangenen — doppelten These von der belehrenden Unwissenheit und der Mäeutik. Eine doppelte These, die es wiederaufzunehmen und unter neuen Bedingungen zu integrieren gilt, wie alle Thesen der Philosophie.



Wäre der Lehrende ein *„Seeleningenieur"*? Sicherlich nicht. Er modelliert nicht Seelen in Funktion zu einem feststehenden und erworbenen unveränderlichen Wissen. Er existiert durch sich selbst. Im übrigen kann ein Ingenieur Talent haben oder nicht, kann ein Arzt begabt, scharfsinnig, ja genial sein oder nicht. Hätte der Lehrende nichts anderes zu tun als Wissen zu übermitteln, als einen mehr oder weniger großen Teil der (Er)kenntnisse mitzuteilen? Müßten sich Begabung und Talent also auf die Pädagogik beschränken, denn diese Praktik erfordert ja auch Begabung und Talent und die Didaktik etwas Genie? Die Auffassung des Unterrichtes als Reflex, als Brechung eines präexistenten Wissens, das einfach übermittelt wird, ist falsch. Wenn die Erkenntnis zu einer kollektiven Angelegenheit auf allen Ebenen wird (von den Schüler- oder Studentengruppen bis zur gesamten Gesellschaft), dann nicht unter Eliminierung der Individualität. Weder die Übermittlung des Wissens noch die Forschung können nach dem abstrakten und technokratischen Modell der Information stattfinden. Der Lehrende kann sich nicht an einen Informationskanal assimilieren, noch die Institution *„Universität"* an ein Informationsnetz. Rekonstruktion des Wissens? Ja, aber nicht nach diesem Typus. Neue Rationalität? Ja, aber radikal verändert durch eine immense, zugleich kollektive und individuelle Arbeit (Unterricht, Forschung), die die beiden untrennbaren Seiten der Praxis vereint: eine produktive, und das heißt schöpferische Arbeit.

So wird eine der großen Ideen der Philosophie zurückgewonnen, durch neue Bedingungen verändert. Losgelöst vom philosophischen Konzept ging diese Idee mit der Zeit in

die Irre (entfremdete sich). Der Unterricht kann sich weder um Gewißheiten organisieren noch um Ungewißheiten. Die Gewißheit endet im Dogmatismus; sie tendiert, vom Relativen ausgehend, zum Absoluten und macht das Partielle zum Totalen. Die Ungewißheit führt zum Nihilismus. Gibt es zwischen den beiden nicht einen anderen Weg, den Weg der Wahrheit, der nichts von jenem *„dritten Weg“* der Politik hat und dessen Etappen und Richtung der revolutionären Wahrheit entsprechen? Das Lehren entwickelt sich um eine jeweils konkrete Problematik, die praktisch und theoretisch, empirisch und begrifflich reflektiert zugleich ist. Kein starres Entweder-Oder (gegenüber dem unveränderlich Feststehenden) noch Tanz am Rande des Abgrunds. Wir haben die verschiedenen Arten von Problematik aufgezählt, um die herum ein Unterrichten sich entwickeln könnte, das über die zu gewissen Disziplinen ebenso wie die Ungewißheiten zwischen den Disziplinen hinausgehen würde. Dominant ist die Problematik der urbanen Gesellschaft, die die noch nicht ausgelaufene Problematik der Industrialisierung zu überwinden tendiert. Es versteht sich von selbst, daß die urbane Problematik unter geschichtlichen Bedingungen die allgemeinere Problematik des *„Menschen“* oder *„menschlichen Wesens“* formuliert.

Diese Perspektive führt nicht letzten Endes wieder auf den Rationalismus oder Empirismus zurück; sie läßt sich weder auf einen Soziologismus zurückführen (auch wenn sie den historischen und gesellschaftlichen Realitäten ihren Platz einräumt) noch auf einen Philosophismus. Der Platz, der der Logik gegeben wird, antwortet auf bestimmte Einwände und Beschuldigungen, u. a. die des Empirismus und Soziologismus. Der Platz, der der (materiellen) Natur gegeben wird, antwortet auf die Beschuldigungen von abstrakten Scientismus, idealistischem Philosophismus. Was die These angeht, nach der die politische Erkenntnis die Einheit des Wissens mit sich bringt, — wird sie nicht den Anstrum aller Argumente zu ertragen haben, die seit den Anfängen der Philosophie und der Erkenntnis diese angreifen?

*Geisteswissenschaftliche Fakultät Paris (Nanterre)*

**V oltaireHandbücher** herausgegeben von Bernward Vesper in der **Edition Voltaire** Frankfurt am Main und Berlin · Redaktion Hanspeter Krüger · Aufstand in Frankreich erschien im September 1968 in der Editions Anthropos, Paris, unter dem Titel *L'Irruption* · Die Übersetzung aus dem Französischen besorgte Samuel H. Schirmbeck · Deutsche Erstausgabe ·

· Herausgeber und Redaktion der V oltaireHandbücher fordern zur Einsendung von Manuskripten und Vorschlägen auf, bemerken jedoch, daß solche Einsendungen nicht immer kommentiert oder zurückgeschickt werden können · Die vorläufige Anschrift der Redaktion ist 1000 Berlin 10, Fritschestraße 17

Gesamtausstattung Christian Chruxin, Berlin
Gesamtherstellung Schneider & Weber, Kassel
1.–5. Tausend Januar 1969

**Klau mich**
Strafprozeßordnung der Kommune 1

Brennpunkt der Sammlung ist der Prozeß, dessen Anklage da lautet: Aufforderung zur menschengefährdenden Brandstiftung durch Verteilen von Flugblättern. Das Buch zeigt einen Prozeß und eine Gesellschaft im Prozeß. Er wäre ohne Teufel und Langhans so schnell nicht deutlich geworden.
Werner Dolph in *DIE ZEIT*

Typographisch hervorragend gemacht!
*Hannoversche Presse*

Klau, schau, wen: den Teufel an der §§-Wand, den Langhans als Prozeß-Kurzweil — zwei vorsätzliche Gerichtsfriedensbrecher im absurden Volksaufklärungsstück „Jux aus Jus". Ob sie Brand (statt Brandt) in Berlin wollten, wird hier St-PO-sgemäß dokumentiert, mit 160 Zeitungsausschnitten nebst Lektionen für Häftlingsrevolte und Anwaltsstrategie. Das degradiert den Hauptmann von Köpenick zum Hofclown, das treibt Barrikadenspringer hoch und Hohe Gerichte runter. Statt auch noch von twen zur Sau gelobt zu werden, sollten die zwei Strafrechtsreformprovos den cand. jur. h. c. kriegen. Lesen und lesen lassen! Und: Mao bitt für Moabit!
Hildegart Eichholz in *twen*

Schließlich wäre es denkbar, daß irgendeine „Gruppe 68" Rainer Langhans, neben dem Neurotiker Fritz Teufel eines der prominentesten Produkte unseres Wohlfahrtsstaates, demnächst zu Literaturpreisträgerehren aufsteigen läßt (was Deutschlands Ansehen sicher ungemein heben würde). Armes „Volk der Dichter und Denker", ist das deine geistige Elite?
*Volksbote München*

**V oltaireHandbuch 2**
21.—40. Tausend
208 zum großen Teil mehrfarbige Seiten

**Edition Voltaire**